Obras completas de Platón

Platón

Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca ● Primera Parte ● Socrática ● Tomo I ● Cármides, Lisis, Eutifron, Apología, Critón, Fedón, Menón ● Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela ● Caracas, 1980.

PROLOGO

(I)

Necesidad, Conveniencia, Lujo

Tres razones para hacer algo.

La primera lo es más que suficiente en todos los órdenes, desde el vital al cultural; la segunda, simplemente suficiente; la tercera, insuficiente, —menos respecto de ciertas cosas, que, para algunas personas, resulta ser el lujo la más potente, decorosa y urgente de las necesidades.

No extrañará al lector el que un filósofo —por vocación vital, y por más de medio siglo de profesión, cual el autor de este prólogo y obra— se haya preguntado por el peso de las razones para traducir al castellano una vez más —de las muchas, y algunas buenas, que van— las llamadas *Obras completas* de Platón. ¿Es necesario; es una conveniencia; es un lujo?

"Me es necesario vivir filosofando, y poniéndome a prueba a mí mismo y a los demás", declaraba Sócrates en su "Apología" ante los jueces que —por mayoría, y no muy grande, mas válida— lo condenaron a muerte. Y lo condenaron, precisamente, por haber hecho del filosofar necesidad vital, —de vida cívica y religiosa: mandato de Apolo.

Lo que Sócrates hizo de filósofo —de "filosofante", tal es la palabra "activa" que él mismo emplea— fue dialogar, —sus *Diálogos*. Lo que se llama aún *Obras completas* de Platón.

Por haber pasado Sócrates su vida poniendo a prueba de palabra —de "diálogo"— a políticos, poetas, sofistas, artesanos . . . murió a manos de la Justicia que dio la razón a políticos, poetas, sofistas y artesanos, resentidos de que Sócrates, hablando, dialogando con ellos, les demostrara que nada, en realidad de verdad, sabían de cuanto pretenciosamente decían, y oficialmente profesaban, saber y hacer.

Sus *Obras completas* —sus Diálogos— condenaron y mataron a Sócrates.

Sus *Obras completas* —sus Diálogos— por poco condenan a muerte, y matan, a Platón, no, por sentencia de jueces, cual a su maestro, sino por arbitrariedad de un Tiranuelo.

Ni la primera traducción de tales *Obras completas* de Sócrates-Platón, ni una traducción mía, han puesto o pondrán ya en peligro de muerte a nadie. No es, pues, acto de magnificente valentía el traducirlas y publicarlas, en cualquiera de las lenguas.

¿Que, tal vez, no es ya "necesario filosofar, ni necesario ponerse a prueba a sí mismo y a los demás"?, —a políticos, poetas, artesanos, sofistas. . . técnicos, tecnócratas, científicos y filósofos.

¿Que los "actuales" políticos, poetas, sabios, arte-

sanos . . . técnicos, tecnócratas, filósofos . . . saben, en realidad de verdad, lo que públicamente dicen, y oficialmente profesan saber, hacer y ser?

En tan bienaventurado caso y bienhadada coyuntura, Sócrates y Platón fueran, al dialogar con ellos, cual en los Diálogos, unos inoportunos, impertinentes e insolentes examinadores.

Y el traductor, un traductor más, de sus *Obras completas*, de sus *Diálogos*, —hablados, primero; redactados, después— fuera, una vez más y sin la razón de ser todo un Sócrates o todo un Platón, un inoportuno, impertinente e insolente.

Sea dicho en honor de la verdad: Apolo —aún dios, y dios de la sabiduría— comprometió, a vida y a muerte, a Sócrates, "el más sabio de los hombres". Y por hacer el debido honor a tal palabra divina, Sócrates se impuso la obligación de sacarla verdadera, demostrando dialogadamente a todos los que se creían saber algo, que, en realidad de verdad, nada sabían, mas "se creían saber"; y que él, Sócrates, —hijo de vulgar escultor y hábil partera— era más sabio que todos ellos por "saber que, de buen saber, nada sabía"; mientras que ellos, de buen saber, nada sabían, ni siquiera lo que creían, oficialmente, saber.

Nada más odioso que ese superlativo "ser el más sabio", y que la manera de demostrar tal superioridad: el diálogo de cara a cara, en plaza pública y ante público de jóvenes.

Apolo debió saber lo que, para tal demostración en su honor, imponía a Sócrates.

Que lo supo Sócrates, le constó a él, —le constó a Platón y nos consta a nosotros.

A Sócrates le constó lo que le costó; a nosotros, incluidos los traductores, solamente nos consta. No nos cuesta nada.

Tenemos, los que lo tengan, un dios tan discreto que ya no nos impone —ni directamente ni por oráculo suyo— la peligrosa encomienda de mostrar que ni siquiera los filósofos: los amantes-de-sabiduría han de demostrar ya que son aún los más sabios de los hombres en eso, al parecer tan poquita cosa, como "saber que, de buen saber, nada saben". "De buen saber", —que lo es solamente el saber filosófico. Y a tenor de tal buen saber, no deben ya demostrar a los demás sabios en algo: literatura, ciencia, política, técnica . . . que, en realidad de verdad, no saben "qué es" ciencia, "qué es" poesía, "qué es" técnica, "qué es" política. . ., por muchas ciencia, poesía, técnica . . . que sepan.

Ningún dios manda ni encomienda ya a los filósofos: a los amantes-de-sabiduría tal misión; y menos aún la encomienda a los traductores de un Filosofante, —Sócrates—, y de un Filósofo, —Platón—, a quienes en realidad un dios, dios de ellos, les encomendó tal misión y la cumplieron a costa de su vida. Y para que no quedara duda de ello dejaron ellos escrita —¿para advertencia?— la manera como la cumplieron, y en quiénes, o a costa de la fama de quiénes.

¿Qué les queda, pues, por hacer a los traductores, precisamente, de Sócrates-Platón? ¿Qué los mete o entromete a traductores?

Las *Obras completas* de Sócrates-Platón son un modelo, el Modelo, de pensar bien-y-bellamente. "Bueno-y-bello" es la indisoluble frase unitaria de norma y alabanza para el griego clásico. "Bondad-bella-de-ver"; "Belleza-buena-de-ser". "Pensar correctamente y expresarse bellamente" sobre todo: arte, ciencia, política... Y "pensarlo entre muchos", —a la vez; y "decirlo entre muchos", —a la vez...: pensar y decir en "Diálogo".

"Pensar y decir bien-y-bellamente", traído al ser y mantenido en el ser por la cooperación casi en vilo, mental y vocal, de unos hombres: Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos.

Para convencerse Sócrates-Platón, creyendo a un su dios, de que son los más sabios por "saber que, en realidad de verdad, no saben nada de nada", comienzan por tomar en serio lo de saber y aprender todo. Y aprenderlo de quienes creían saberlo "todo" por saber "lo suyo"...: política, poesía, arte... —*fase de pretensión divina*: la omnisciencia; para terminar Sócrates-Platón por saber que, en realidad de verdad, no saben nada de todo eso, que es Todo, —*fase final de humildad humana.*

Presentar en nuestros tiempos —y no hay para nosotros "otros"— tal ejemplo ejemplarísimo de humildad humana —de humanismo— no parece llegar a las ínfu-

las divinas de omnisciencia, ni resultar desacato público contra quienes para ser su ser público necesitan ser, tenerse y ser tenidos por políticos, poetas, técnicos, filósofos... "de verdad", "en realidad de verdad".

De ese buen ejemplo humano de unos griegos —de "dos" griegos de hace "veintitantos" siglos— se entera quien lo quiera, y se entera en privado. Y si, parangonándose con tal ejemplar, corrige algo de su conducta y pensamiento, arrepentimiento y enmienda se quedan en casa, —en el almario de su alma; y, si algún otro lo advirtiera, difícilmente encausara por ello a Sócrates y Platón, —dos griegos de hace más de dos mil años.

El traductor, por tanto, de tales Diálogos goza de una casi absoluta impunidad jurídica y social.

Empero para que esos Diálogos resulten posible buen ejemplo de humanismo, y no un bochorno que a los actuales políticos, filósofos, poetas, técnicos... nos humille y subleve, es preciso poner a resaltar una sencilla verdad: que esos Diálogos pasaron entre dos "griegos", y otros muchos, hace "veintitantos siglos".

Hacer notar que, en realidad de verdad, fueron muy distintos de nosotros —casi de otra especie mental, quedándonos de común eso de "género" humano— es un sutil y propio deber de traductor en un siglo que se precia de saber Historia.

Bajo el título "Clave hermenéutica" hallará el lector indicaciones concretas y significativas de lo que es (fue) ser griego-filosofante-filósofo del siglo quinto an-

tes de nuestra era. Platón supo ocultarse tras Sócrates tan perfectamente que, en los Diálogos, su nombre sale una sola vez, —y ésta, en boca de otro, y para excusar éste la ausencia de aquél en tan memorable y única ocasión cual la muerte del Maestro. "Platón estaba enfermo".

Qué sea de Platón, qué de Sócrates, en los Diálogos, es cuestión de conjeturas, de esas en que pueden lucirse todos: filósofos, literatos, gramáticos, filólogos, estadísticos. . .; todos, menos quien hubiera podido decirlo: Platón. "Platón estaba enfermo". "Platón se ocultó".

Ejemplo de humildad humana, de humanismo, que el traductor presente no ha sido capaz de imitar, —aunque mucho lo haya querido.

(II)

Platón se ocultó tras Sócrates.

¿Ocultó Platón "su" Sistema filosófico, "su" Teoría de las Ideas, del Cosmos, de Política. . .: detrás, un Sócrates, en primer plano —y detrás, otros codialogantes, en secundario— por reverencia hacia el Maestro quien no tenía ni Sistema ni Teoría, —pues era él "el más sabio precisamente por saber que nada sabía de buen saber"?

¿Iba Platón a demostrar ante el mundo, ante sus coacadémicos, que él, Platón, sí sabía de buen saber sobre Ideas, Cosmos, Política. . . sobre Todo?

Ocultar un Sistema detrás de un diálogo —detrás

de muchos diálogos, latamente conexos, algunos a trozos y frases, la mayoría cada uno con su tema, sin una "cita" en uno de otros, dejemos aparte las referencias que, ahora, algunos traductores ponen en notas fuera del texto— es ciertamente, y, a lo más, obra y efecto de un propósito; no de una casualidad. Pero es lo natural en un sincero discípulo para con su maestro: Maestro en lo de ser hombre y en lo de ser filosofante.

Un traductor que se crea, en virtud de su oficio, obligado a la virtud de respetar la forma del texto —aquí el de Sócrates-Platón en indisoluble disposición de planos— no puede, no debe, anteponer a "Diálogos", cual prólogo —cual "primeras (pro) palabras (logos)"— una exposición explícita, "sistemática", de algo: de un Sistema, que ni en primeras ni en segundas palabras (logos) aparecerá en boca de Sócrates, —maestro de Platón; mas no maestro de Parménides, Zenón, Teodoro, el Extranjero de Elea. . .

Tal intento: ese de "Sistema de Platón", "Teoría de las ideas según Platón. . ." pertenece a otra clase de obra; no a una traducción. Esto, sin discutir previamente qué sea "Sistema", y si Platón lo tiene; y, en caso de tenerlo, cual de mina en que se hallara disperso en filones o bolsas, desaprovechados para Sistema o Teoría, se lo sacara y diera esa forma —apreciada a veces y por tiempos, menospreciada en otros— de "Sistema", de "Teoría".

El traductor presente ha renunciado —tomando esto cual obligación de oficio: de su conciencia de traduc-

tor— a hacer que preceda a la traducción exposición alguna del "Sistema" de Platón. Lo cual no pretende, indirectamente, mostrar que no lo haya, ni criticar a quienes crean lo hay.

Otros pensarán, y obrarán, de otra manera. Están en su derecho.

El traductor presente intenta imitar en lo que pueda a Platón, y a Sócrates.

Del filosofar precedente y contemporáneo con Sócrates y Platón, toman ambos lo que les conviene para el tema dialogado; no hacen una "Historia de la filosofía"; no "reúnen" materiales para que la hagan otros, —codialogantes o coacadémicos.

Echan mano Sócrates y Platón de la tradición cultural griega anterior: Homero, Hesíodo ... poetas, físicos, matemáticos... Toman de ellos Sócrates y Platón lo que encaje, afirme y aclare el tema puesto a diálogo. Y lo que toman queda enmarcado en un contexto que le da sentido "actual" —el del presente histórico-cultural, y de "educación" propia y ajena—: el de Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos.

El traductor presente los ha seguido en no añadir a lo traído y comentado por ellos nada de lo anterior. Lo que de lo anterior o contemporáneo, Sócrates y Platón dejaron fuera de los diálogos, ha quedado aquí, en esta traducción, fuera también, —con rarísimas excepciones que el traductor espera halle el lector justificadas.

Otros traductores no son de esta opinión. Están en su derecho.

A casi todos los diálogos, admitidos como auténticos de Sócrates-Platón, el traductor, por ya inevitablemente filósofo, ha hecho preceder un "Argumento": algo así cual "radiografía" que ofrezca a la vista y mente el esqueleto ideológico del diálogo, dejando en vaga penumbra lo transparente del diálogo vivo. El "Argumento" está destinado —tal pretende el traductor-filósofo— a hacer "filosóficamente" aprovechable para nosotros, los ineludiblemente del siglo xx, y para nuestros problemas actuales, lo que se dijo de "viva" voz entre "vivientes" de hace veinticinco, —y poco después se pasó a "escrito" para evitar, como entonces, y aun ahora, que el viento se llevara lo dicho.

Puesto que así, por dichosa ventura —o como dice Sócrates frecuentemente, por "Suerte divina"— nos han llegado los "Diálogos", y hacen ante nosotros acto de presencia, es preciso hacerles el debido acatamiento. No pasar de largo, al leerlos, ante los tesoros filosóficos que, dentro de esa Mina que es cada diálogo, se hallan bajo forma de palabras, giros, frases, párrafos ... sueltos aparentemente, enmarcados o enmarcando versos, sentencias, leyendas. .., dentro, todo, de un Río de palabras —más musical que nuestro lenguaje, mejor pronunciado que el nuestro, más morosamente paladeado, más resonante a tradición y pensamiento, a estreno y sorpresas, a apariciones súbitas y deslumbrantes, a lo largo de él, de ideas, eídoses y eídolos, transfiguraciones, todo ello,

de lo real, interrumpidas por exclamaciones del codialogante cual las de "verdaderísimo", "correctísimo", "necesarísimo", y por palabras como "éxtasis", "revelación", "¡deslumbrante!", pronunciadas por el gran conjurador de ideas, eídoses y eídolos que es Sócrates mismo, mantenida, "en vilo", "en aire", la maravilla de tal logos por la cooperación verbal-mental de los codialogantes.

Diá-logo: "Logos" que, a través de (diá) ellos sale, pasa y revierte, y por unos instantes se mantiene en vilo en el aire: en palabras.

Cuando el lector, a tono con esta tónica, vaya leyendo —oyéndose pronunciar-y-pensando un diá-logo— advertirá que los tesoros filosóficos señalados, con este valor, en el "Argumento", antes y fuera de la letra del Diálogo, no se quedaron fuera de él; están dentro en su lugar, en su propia Mina y en el puesto que Ella, la Mina, les señala. Su engaste es en un "Río de palabras enrazonadas y de razones empalabradas (Logos)"; y no, en el contexto, marco rígido y escueto racional-lógico, de un Argumento.

Pero la previa lectura del Argumento ayudará al lector —así lo espera el traductor— a no pasar de largo ante un tesoro que no lleva, patente, la etiqueta de "tesoro filosófico"; y le ayudará a no tomar ciertas palabras o frases, extrañas de sonido y de sentido raro, cual intrusos e interruptores descomedidos, y aun desafinos con Río de armoniosas y bellas palabras.

Tras de leído y pensado el Argumento, reconocerá el lector, en el diálogo, tales tesoros cual "conocidos" y

"valorados"; y, sin detenerse, dejará que el armonioso y bello Río de palabras se lo lleve a él, cual se llevaba a los codialogantes —Sócrates, Parménides, Fedro, Agatón, Alcibíades, Gorgias. . .

Las notas a los diálogos más importantes filosóficamente tratarán de quitar pequeños tropiczos, y aludir, algunas, a palabras, frases, cuestiones, problemas actuales, nuestros, que, bajo forma, a primera vista, diferente, se hallan en el lugar del diálogo al que la nota remite y de que es aclaración.

Lamenta sinceramente el traductor no poder ofrecer a literatos, filólogos, gramáticos . . . la correspondiente ayuda, bien merecida por sus aportaciones a los diálogos.

(III)

Las *Obras completas* de Sócrates-Platón —aceptemos la convención de designarlas como de Platón— están divididas en esta edición en tres partes:

Primera. Denominada "Socrática". Comprende todos aquellos diálogos en que interviene Sócrates de dialogante-oyente, —cual en "Parménides", "Sofista". . . "Timeo". . . ; de dialogante-director, como en "Cármides", "Lisis". . ., "Gorgias" . . . "República"; "Banquete", "Fedro". . . "Fedón".

Aparte de esta división según el carácter de la actuación de Sócrates, otra división, interna, se introduce aquí atendiendo a la edad (probable y, a veces, fundada) de Sócrates y de sus codialogantes.

No se trata, lo habrá adivinado ya el lector, de un ordenamiento de pura cronología vital; se trata de poner de manifiesto, cual ejemplar, la evolución de Sócrates como "filosofante"; y, sobre todo, las fases de su formación como "hombre". Según este criterio el diálogo final es el "Fedón", —el del día mismo de su muerte. El diálogo primero es el "Parménides". Tenía Sócrates a la sazón unos veinte o veinticinco años; Zenón, cuarenta; Parménides, sesenta y cinco. El diálogo con el jovencito Cármides es de con un Sócrates también treintañero; igual, el "Protágoras". La determinación temporal aproximada de los demás diálogos "socráticos" no se hace por el contenido y frascología, sino por las indicaciones de edad suya y de algunos codialogantes que en la letra del diálogo se hallaren.

Claro está que, para la finalidad indicada, es preciso distinguir entre diálogo "hablado", vivo y entre codialogantes vivientes, y diálogo "redactado" o "transscrito". Tomamos, pues, en serio, o "en real", el que todos los diálogos "socráticos" fueron primeramente "hablados", —realmente, en realidad de verdad. No existía entonces el género literario de "novela", —ni durante la vida de Sócrates ni durante la de Platón. Diálogos, cortos o largos, tenían ellos tiempo, vagar, gusto y deber vital de hablar. El día tenía, como ahora, veinticuatro horas; y en hablar, en diá-logos, empleábanlo y consumíanlo a veces desde el amanecer hasta la tarde: "Fedón". Y fiestas enteras: "República". Y no les faltaban ni palabras ni temas. "Estrenaban" palabras y temas. Y estrenaban-inventándolo eso de dialogar, de codialogar.

La redacción o trans-scripción de lo hablado en vivo seguía, con mayor o menor intervalo de tiempo. Tal vez, respecto de la mayoría de diálogos hablados, la trans-cripción-y-redacción deban colocarse en años posteriores a la muerte de Sócrates. De algún diálogo "hablado" —nada menos que respecto del "Banquete"— consta, por palabras de Aristodemo, que sometió él a Sócrates el progreso de la redacción, preguntándole muchas veces acerca de lo hablado. Sócrates mismo lo reafirmó y aprobó.

Señalar los linderos entre "hablado" y "redactado" quede a discreción del lector; lo mismo que eso de "linderos", entre lo de Sócrates y lo de Platón y sus coacadémicos.

En todo caso esta primera clase, o división, de los diálogos intenta presentar un modelo: un ejemplo ejemplar de vida de un "filosofante", y de muerte digna de un "hombre".

Prescindir del nombre: "Sócrates y/o Platón" se le hará, tal espero, difícil y penoso al lector al terminar de leer el "Fedón". Mas las "Obras completas socráticas" son el testimonio de un Humanismo puro, sencillo e integérrimo. ¿El primero, y único, ejemplo ejemplar?

Segunda parte. Incluye las obras que denominamos "Académica" porque fueron, con gran probabilidad, compuestas en la Academia (387-347), o por su fundador (Platón, 427-347) de compositor, en una primera y multiañera redacción, cual "Las Leyes"; o de director de

imitaciones hechas por otros académicos; o de ensayista, él mismo, del género "tema en diálogo". Algunos diálogos pudieron ser ensayos del género, hechos cual ejercicios peculiares para miembros de la Academia precisamente: ejercicios de admisión, de graduación progresiva...; probablemente posteriores, algunos, a la muerte del Fundador (347), dirigidos por alguno de sus sucesores.

Queda al criterio del lector dar a estas indicaciones mayor o menor o nulo valor, guiándose, sobre todo, por el estilo de los diálogos "socráticos", y por las averiguaciones, casi siempre rastreos ingeniosos, filosóficamente insignificantes, casi todos, de los editores, prologuistas y anotadores de los diálogos llamados "sospechosos" y "espurios".

Como es, diríamos, casi de justicia o de derecho "natural", entre "Las Leyes" y los demás "diálogos" —sean imitaciones, ejercicios o ensayos— se interpone un abismo filosófico-literario. Y aun "personal": en "Leyes" no aparece, para nada, Sócrates. En los demás "diálogos", siempre; mas "imitado", mejor o peor, en las diversas fases de formación suya y de sus codialogantes. Las llamadas "Definiciones" no pasan, tal vez, de un ejercicio académico guiado por un concepto de "definición", —*abstracto,* es decir: arrancado y recortado de su enmarcamiento y entretejimiento en diálogo; y, además, con un acento o énfasis de *dogma:* de verdad definida-y-definitiva, expresada y presa en un mínimo (finito) de palabras; todo ello, en resaltante, e irreme-

diable, contraste con el estilo y ambiente de diálogo socrático, —y platónico.

Tercera parte. Comprende las obras a las que se da aquí el título de "Biográfica". Las ediciones convencionales de las *Obras completas* de Platón suelen ir precedidas de una "Vida" suya, sacada de múltiples fuentes, y, entre ellas, las de "sus" Cartas. En esta edición lo de "Vida" queda sustituido por "Cartas".

Si son realmente cartas escritas por Platón, nadie mejor que él para decir acerca de sí mismo lo que era, y tenía él, por interesante de su vida, sobre todo de la pública o ciudadana, que era, para él, tan griego, la única importante. Detalles o datos de la vida privada —nacimiento, familia, ascendencia— le fueron en cuanto "filósofo" y "ciudadano", insignificantes, para él y para su maestro Sócrates.

Haciendo el que cree debido acatamiento a tal conducta, el traductor presente sustituye lo de "Vida" por lo de "Cartas", y las coloca cual apéndice.

Si no son de Platón, todas o algunas de ellas, la colocación queda aún más justificada.

En esta edición de *Obras completas* de Platón se incluyen las tres partes porque ahora, entre nosotros —y por obra o malhechuría de la disrupción entre "todos" y "Todo", y de la confusión entre "completo" y "perfecto"— lo de "Obras completas" de (. . .) exige nada más el que entren "todas", formando un "conjunto", es decir: un agregado constituido según *un* criterio selec-

tivo cualquiera, aquí respecto de Platón, el selectivo de "obras, tradicionalmente atribuidas a él", o el de prestigio cuantitativo comercial de "Todos", sin preocuparse o preocuparnos de que "todos" no constituye, sin más y necesariamente, un "Todo", y que "completo" no garantiza, necesariamente, lo de "perfecto".

Empero para griegos, cual Sócrates y Platón, "todos" no son (o están) "todos", si no dan *un* Todo; ni algo está "completo", si no *es* perfecto. De "todos" ha de resultar, emerger, *un* "Todo"; "completo" ha de ascender a "perfecto". Si "todos" no da un Todo, pasa lo de "ni son todos los que están, ni están todos los que son".

Según esta norma, la presente edición tiene que presentar ante Sócrates y Platón las debidas excusas por el título de *Obras completas*. ¿Ni son, de ellos, todas las que están; ni están todas las que son de ellos?

Ya que el traductor presente no puede excusarse de semejante gran falta y hacerlo de persona a persona con Sócrates y Platón, lo hace a tiempo ante los lectores.

(IV)

Toda traducción es, por definición, una especialísima relación entre dos lenguas; aquella de que se traduce y aquella a que se traduce.

Advirtamos algunas rarezas.

"Traducir" no funciona, verbalmente, cual "decir",

en eso de admitir un "se dice"; o un "se traduce"; forma lingüística tras de la que se da por convenido, y sobreentendido, el que se escondan ciertos sujetos, o un sujeto general y vago —un "se"— que oculta a todos los determinados. Lo que "se dice" lo dice un Don Nadie.

Y menos aún acepta "traducir" el que se diga, y entienda, eso de "traduce" cual decimos y entendemos lo de "llueve". En impersonal. Inevitablemente "traducir" es, explícitamente, relación entre hombres; unos que hablan en una lengua y otros que hablan en otra, y que a pesar de la diferencia de lenguas cree uno —el traductor— que puede hacer entre las dos un trasiego de algo idéntico: del sentido, ideas, conceptos, pensamientos..., a la manera como "hilo de lana" —decía Sócrates en el "Banquete"— "hace pasar de una copa a otra líquido precioso". No había —reconocíalo él mismo— "hilo de lana" que hiciera pasar la Sabiduría del dramaturgo triunfante Agatón a la copa del alma —toda "amor-de-Sabiduría" (filo-sofía)— de Sócrates filosofante, a pesar de *pensar*-hablar-y-oír-*pensar* los dos en la misma lengua.

El traductor —oficio no inventado por los griegos— intenta hacer un prodigio de segunda potencia: el de que, sea dicho en el caso presente, Sabiduría que en una copa está empalabrada en griego aparezca, Ella y la misma, empalabrada en castellano, por virtud de una operación rarísima de un rarísimo agente que viendo griego impreso va dejando de verlo y, sin que tal omisión aniquile el cuerpo aéreo griego de Sabiduría, vaya

Sabiduría apareciéndose en cuerpo aéreo castellano. Algo así como transmigración de alma, sin transmutación de un cuerpo *en* otro, de una lengua *en* otra.

Durante y al final de la "traducción" la misma alma está en los dos cuerpos. Y si la traducción estuviese perfectamente hecha, sólo por criterios externos podría averiguarse cuál de los dos cuerpos aéreos fue el primitivo; nunca, cuál fue el esencial, que cuerpo aéreo esencial de Sabiduría no lo hay.

Ni siquiera equivale "traducción" a "resurrección" de la misma alma, de cuerpo (suyo) mortal a cuerpo (suyo) glorioso. Caso de simple cambio de estado de un componente, el cuerpo; y permanencia de la misma sustancia del alma. Cambiar —traducir— de griego a castellano no es hacer cambiar al griego de estado: a griego castellanizado.

El traductor no sabe cómo —al menos no lo sabe el traductor presente, ni aun al final de traducir las tres mil doscientas una página del texto griego de *Obras completas* de Platón en la edición "Les Belles Lettres"— se verifica esa "poliglotación" de Sabiduría: ese su estar hablando Ella, la misma, en muchas lenguas, hablando en ellas —aquí en dos— a dos grupos de hombres que, por mucho y bien que "hablen" cada uno en su lengua, no se "entienden" entre sí. Hay solamente un hombre —el Traductor o *La* clase de los traductores— que entiende lo mismo dicho en dos lenguas, las dos oídas cual diferentes. En el traductor, y al traductor, la Sabiduría

le habla en dos lenguas; a los demás les habla a cada uno en su lengua.

Por algo, al hombre que, entre los griegos, lo que Apolo sabía y le decía en griego "oracular" lo traducía al lenguaje "usual" para los del pueblo, lo llamaron "intérprete": "hermeneuta"; o sea, en castellano, "mensajero del dios Mercurio".

"Traductor", oficio divino: intermediario entre dioses y hombres, todos ellos griegos: dioses, hombres, lengua. Traductor que entendía dos lenguajes: la lengua griega divina y la lengua griega humana; y repetía, fielmente, en lengua griega humana lo mismo oído en lengua griega divina.

Pareciera, en verdad, que "traductor" de lo mismo: de Sabiduría —para volver explícitamente al tema presente— a dos lenguas distintas debiera ser, y tenérselo, y tenerlo el traductor mismo por oficio doblemente divino. Y por saber bien sabido el traductor que ni es dios ni intermediario entre dioses y hombres, tal oficio suyo tiene algo de doblemente prodigioso. La Sabiduría: pensamientos, ideas, conceptos. . . habla por él en dos lenguas; se hace Ella "políglota" en él.

Mas lo que tal doble prodigio gana por ser dos lo pierde, comparado con el griego, porque son uno, todos: el traductor, los que hablan y los que escuchan a quienes hablan. Todos son hombres. Griegos-hombres hablan mediante el Traductor-hombre a Castellanos-hombres. Hablen o dialoguen de lo que sea: dioses, mundo, ideas, belleza, justicia, amor, agua, triángulo, ciudad, leyes. . .

El traductor "actual" ha descendido a mediador entre dos clases de hombres: unos "idos" hace unos dos mil quinientos años; otros, actualmente vivientes. Clases, no sólo diversas, sino imposibles de con-ser, y, por tanto, de con-vivir.

Cuando, ahora, desde no hace muchos años, nos dicen hasta los manuales de Astronomía que hay cuerpos celestes distantes del de la tierra, vgr., dos mil millones de años de luz, pudiera hacérsenos tal distancia inimaginable, aunque sí, perfectamente, matemáticamente inteligible; mas, a pesar de su magnitud, estamos consiéndonos *ya* con ellos, en el mismo universo según las mismas leyes. Y, si por un procedimiento de técnica plusquammilagrosa pudiéramos, trocados en bulto de luz —en "fantasma", diría un griego— estar viajando dos mil millones de años con la velocidad "natural" de la luz, duración ni larga ni incómoda para ella, llegaríamos a convivir con lo que de viviente-inteligente-oyente-locuente hubiera allá. Las distancias espaciales son, en principio, transcendibles; y el traslado, directo e inverso: ida y vuelta, son siempre posibles. Mas las distancias temporales son, en principio, intranscendibles; y el traslado es posible y es necesariamente real en una sola dirección; imposible, y necesariamente irreal, en la otra. Todos nosotros —traductor y lector— distamos unos años, más o menos, de nuestra infancia. De ésta nos trasladamos, sin evasión, a la presente; aquélla, se nos fue para no volver, sino bajo esa forma —de pretensiones irrealizables— que es la memoria, mejor: recuerdos sueltos, baladíes,

vagos. Recordar, ponerse a recordar, no pasa de pretensiones de hacer ser lo que no es: de re-ser lo que ya no es. Es decir, solemnemente: son pretensiones, atentados, de violar el principio de contradicción: ser-y-no ser a la vez; que algo que no es sea; que algo que ya no es ni está presente —ni puede estar no "sólo de cuerpo presente", sino "de todo su ser presente"— sea y esté presente. La violación que de tal principio hace, o intenta hacer, la memoria no pasa de atentado frustrado. Y necesariamente frustrado, pues ser algo por modo de "recuerdo" es hacer que algo que fue no sea lo que fue, que fue infancia *real*, juventud *real*: *ser* niño, *ser* joven. Por recordar la infancia no conseguimos re-sernos niños, que tal es la pretensión del recuerdo perfecto: re-serse. El recuerdo mismo por su manera de ser la refuta; se refuta a sí mismo. Mas tal refutación, original y concreta, nos proporciona algo así como una nueva dimensión: una perspectiva temporal: la de "pasado": la de distancia temporal.

Todo esto —largo, pesado y su tantico pedante— ha creído el traductor presente serle imprescindible para dar sentido, y hacer sensible y sentida, una peculiarísima e inevitable dificultad de una traducción-transmisión de Sabiduría entre unos hombres idos —"pasados", hace 2.500 años— y otros hombres presentes: los de habla castellana de 1980.

La profundidad espacial real que la vista nuestra humana nos la presenta —al menos, por ahora— reducida a plano, restáurala el hombre para la vista, de ma-

nera más ilusoria que real, mediante inventos cual la perspectiva y el claroscuro.

La profundidad temporal que la mente humana en su estado natural o inmediato nos la presenta reducida a "recuerdos", la mente misma ha inventado la "Historia" para de alguna manera —también más ilusoria que real— restaurar la realidad peculiar de "pasado". "Historia", no la de "relatos" o "historietas" que comiencen diciendo "érase que se era", en lugar de "es", "está siendo"; o "allá, en el principio" o "lo primerísimo de lo primero"... La dimensión de lo realmente pasado a "pasado" se recobra, y casi se instaura, cuando se inventen procedimientos para distinguir entre "simplemente" pasado y "necesariamente" pasado. Procedimientos determinados; no, programas palabreros, cual el acabado de decir. Sugerente, cuando más; no, declarante ni realizable por un invento adecuado.

No se han inventado todavía, que yo sepa, procedimientos eficaces según técnica científica, para potenciar o restaurar los recuerdos de infancia de manera y en grado tal que podamos dar a la distancia temporal —"nací hace setenta y seis años", "nací hace cuarenta", "nací hace veinte"...— una colocación tan precisa —y tan rica en efectos— cual la que dan en su orden un microscopio o un telescopio respecto de las vagas formas y distancias espaciales, vagas y envaguecedoras de lo corporal, que la vista "natural" nos depara —de estrellas, montes, árboles, hojas...

"Hace unos dos mil quinientos años" —allá en el

tiempo de Parménides, Zenón, Sócrates, Gorgias, Timeo... codialogantes filosofantes— es una frase casi tan vaga y tan ineficaz para dar sentido real y determinado al determinado número "2.500" *años*, que igual sonara, y lo mismo valiera, sin alterar el contenido y tono de lo dialogado, decir: "Hace 1.500 años", "hace 500 años", "hace 100 años", "hace...", "érase casi casi ayer"... que dialogaban sobre Sabiduría, empalabrada en lengua griega, unos hombres: Parménides, Zenón, Sócrates...

La impresión de que esto no puede ser así de inofensivo es una impresión verdadera verificable. Suponer que los diálogos "socráticos" pudieron haber sido pensados-hablados-oídos lo mismo hace 2.500, que 1.500, que 500, que 100 años... que "antes de ayer", equivale a reducir su distancia temporal a la del "Cuento de Maricastaña", y creer que se pueden sustituir a Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates... por hombres del año 1.500, 1.000, 500, 100; ¿por qué no, por hombres de "antes-de-ayer"?; y ¿por qué no por los de hoy, por algunos de nosotros?

Falsificación de "Historia", negación de su peculiar realidad. Equivalente a negar que hayamos sido realmente niños, y que maldita la falta que hacía el haber comenzado por serlo, para ser "hombre".

El traductor ha intentado evitar tal falsificación, aunque no la tengan por tal algunos de los de "la filosofía perenne" y "verdad única eterna", sino, al contrario, tengan por falsificación atribuir "historia" a la ver-

dad. Lo que equivale a sostener que, respecto de la "esencia" de "Hombre", sobre lo de "tener que ser" niño, y por tanto que, de suyo, el niño no es hombre.

Para evitar esto —que el traductor cree ser una falsificación o negación de la "realidad" de la Historia— ha hecho que preceda a la traducción del texto de los "Diálogos" una "Clave hermenéutica". Excuse el lector la nota de quisidivina pretensión resonante en la palabra "hermenéutica". Verá, o leerá, en ella, muchos y sutiles indicios y aun índices de la realidad de esa distancia de 2.500 años; realidad presente y locuente en palabras, frases, giros, párrafos que no suenan como lo nuestro, como nosotros, los del 1980, tal vez querríamos sonaran; no sólo porque se dijeron en griego, y la traducción lo dice en castellano, sino porque la Clave hará notar que el castellano no puede decirlo, ni pensarlo con pensamiento empalabrable en castellano. Un poco cual la imposibilidad real de los mayores de edad de hablar y pensar cual el niño que fuimos; imposibilidad no remediable ni por teatro. Toda imitación nuestra del niño que fuimos es, aun como imitación, graciosa cuando más, ridícula casi siempre, jamás, real de verdad.

¿Para qué, pues, tratar de restituir a los diálogos la distancia temporal de 2.500 años? ¿Para mostrar que *son* historia? ¿Para qué exhibir nuestras fotografías de niños, o de jóvenes? ¿Para "demostrar", por tal procedimiento, o invento moderno, que fuimos realmente niños, y jóvenes?

No. Se trata de algo bien diverso.

Justamente por ser imposible —por haberse hecho imposible el ser niño, o el ser griego de hace 2.500 años, cual Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates. . ., dejemos lo del niño que fuimos— no pueden *ellos* mandar*nos* nada, imponer*nos* nada, forzar*nos* a nada, convencer*nos* de nada, refutar*nos*, insultar*nos*, exhortar*nos*. . .; sólo pueden, a lo más, hacer*nos* señas, indicaciones, sugerencias. En rigor, sus argumentos se han trocado, de sutil y misteriosa manera, en simples "proposiciones" que ninguno de ellos: de los reales Parménides, Zenón, Sócrates, sustenta. Todo lo que dijeron está ya en vilo, en el aire. En lo que fue diálogo real entre reales hombres, han desaparecido los hombres. Queda "Diálogo". Así en impersonal. Casi diríamos "hizo diálogo", cual se dice "hizo buen tiempo".

Doble y conexa imposibilidad: *ellos* —Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates— ya no pueden *dialogar* con nosotros cual lo hicieron entre sí y con otros copresentes; mas *nosotros*, tampoco podemos *dialogar* con ellos. *Ellos* no pueden ante nosotros mantener su palabra; mantenerla o enmendarla o mejorarla. Han dejado de ser sus "mantenedores"; no pueden dar "testimonio" de ella. *Nosotros* no podemos suplantarlos o sustituirlos en eso de mantenedores, de testigos, de lo que dijeron sobre dioses, dios, mundo, leyes, ciudad, justicia. . . De todo ello, de Todo, hablaron o dialogaron con verdad-y-veracidad, aun en sus dudas, investigaciones, tanteos, disensiones, burlas.

Los "Diálogos socráticos", sobre todo, están pensa-

dos-dichos-oídos en atmósfera de verdad veraz. Así al leerlos —y, mejor aún, al oírnoslos nosotros pronunciar mientras vamos leyéndolos en griego o en castellano— nos es posible percibir su verdad, falsedad, problematismo, tanteos, vislumbres que no llegan a lumbre. Mas nos es, a *nosotros*, imposible reproducir, revivir, reser la *veracidad* de un Sócrates, de un Parménides, de un Gorgias, de un Fedón. . . de un Platón.

Dos ventajas, las dos inmensas:

Primera: nos libramos de tener que ser repetidores, o con la palabra griega, "acólitos", es decir: acompañantes, secuaces. Aun dado el caso de que coincidiéramos en la verdad (de lo dicho y repetido), por no poder coincidir en veracidad —vital, integérrima— con los dicientes primitivos, no seríamos sinceros socráticos, sinceramente platónicos.

Segunda: No poder ser algo por sido ya, y, no obstante *tener que ser;* no poder pensar algo por pensado ya, y, no obstante *tener que pensar,* nos abre necesariamente hacia el porvenir: hacia el tener que ser y pensar algo nuevo, original, estreno, así se reduzcan a veces, y para comenzar, tales novedades y estrenos a ser y pensar de otra manera, en otro tono, lo sido y pensado. *Lo ya sido:* filósofo, político, poeta. . .; *Lo ya pensado:* mundo, dios, alma, números, leyes.

Había habido antes de Sócrates, políticos, filósofos, poetas, artesanos, jueces. . . Todo eso se había *sido por* el hombre, o el hombre lo había *sido.* Habíase *pensado,*

antes de Sócrates, en política, filosofía, física, poesía... y habíase puesto en palabras: habíase dicho lo pensado y sido. Sócrates se pone a no re-serlo y a no-repensar lo sido y pensado, es decir: se pone a no repetirlo.

"Lo pone todo a prueba". Son sus palabras, su confesión pública, ante los jueces que —probablemente, él sabía ya que "ciertamente"— podían, o debían, condenarlo a muerte, precisamente por ello.

Fue, de joven veinteañero, oyente respetuoso del venerable viejo Parménides; mas ya de viejo él mismo, condenado a muerte y esperándola en prisión, oye atentamente a un Extranjero de Elea, discípulo o hijo filosófico de Parménides, que "se atreve" a cometer "parricidio", sometiendo a ruda y larga prueba la doctrina "parmenídea" del Ser, y por ello, la de todos los seres. Presencia Sócrates tal parricidio sin una protesta. Era lo natural y consecuente en quien hizo de su vida, vida "filosofante": "ponerse a prueba a sí mismo en todo y poner a prueba a todos los demás en todo".

El respeto al venerabilísimo Homero —"El Maestro de Grecia" en todo, hasta en arte militar— no le cohibió a Sócrates hasta el punto de —puesta a prueba su calidad de El Maestro, y probada su deficiencia y aun peligrosidad en materia de educación— exigir se lo expulsara de Ciudad: la Ideal, definida, tras largos tanteos, por Sócrates y sus codialogantes —entre ellos los dos hermanos de Platón— en "República".

Por no poder ser realmente lo sido —Homero... Heráclito... Parménides— y por no poder pensar sin-

ceramente lo pensado —poemas... filosofemas...— y porque tal "no poder ser" y tal "no poder pensar" no aniquiló sin más a Sócrates, sino dejó viviente su ser, y pensante su mente, se vio "forzado" a ser "filosofante", es decir, lo que dijo él: "forzado a poner a prueba su ser y su pensar, y el ser y el pensar de los demás, en todo".

Esto define al "filosofante". No define, sino desdefine, al "filósofo".

Poner a prueba al ser y al pensar no aniquila a nada ni a nadie. Transustancia a todo —lo sido y lo pensado— en campo que "ya muestra en lontananza el fruto" casi cierto de novedades en pensamientos y de estrenos en ser, entreverado todo por vislumbres, atisbos, sugerencias, indicaciones, ocurrencias, sospechas, barruntos: modos, todos ellos, de ser y de pensar en trance de serse y de pensar de otra manera, y, aun, de otro tipo, del que estaba —y estuvo— siendo y pensando.

Suicidio o parricidio que no espantó, hace 2.500 años, a un innominado eleata; ni espantó a Sócrates, al "oírlo" cometer, ni espantó a Platón al redactarlo y publicarlo: darlo al mundo cual ejemplo de ser y de pensar.

¿Seremos nosotros —los del siglo XX— más espantadizos, en esto, que Sócrates y Platón?

(V)

Fases de la historia de "Diálogo".

Primera. De diálogo *hablado* entre dos (o pocos)

hombres —uno de ellos director del diálogo, sobre un tema, en un escenario humano— a diálogo *transcrito* (el mismo hablado) por uno de los dialogantes, o dictado por él a un amanuense (quisihombre), que no es uno de los dialogantes (hombres).

Segunda. De diálogo *transcrito* a diálogo (¿el mismo?) *copiado* del transcrito, en una, dos, tres... copias... sin que hable ya nadie a nadie, y sin que el copista (en cuanto copista un quisihombre) tenga que entender lo que copia. Tal vez pronuncia, en voz más o menos alta y deletreante, lo que ve escrito. Lo "lee", "pronuncia" y "transcribe".

Tercera. De diálogo *copiado* a diálogo (el mismo) *impreso*, impreso por máquina en miles de ejemplares, —de suyo, pudiera hacerlo ella en número indefinidamente grande. Ausencia de hombres. Ausencia de escenario humano.

Ante tal texto impreso-invento, el hombre ha tenido que inventar para sí una nueva manera de serse: la de lector solitario, sin escenario.

El diá-logo se redujo a una especie de monólogo: a lectura solitaria de un solitario: en soledad de hombres y de realidad. El tema del diálogo, presente en forma impresa, producida por una máquina, ha dejado de ser tema real; se ha transformado en "novela".

En realidad de verdad —ahora, ante el texto impreso de los "Diálogos", "leído por lector" solitario— "unos quisihombres, quisihablando sobre quisitemas,

quisimontan un quisidiálogo" de hace unos quisi-dos-mil-quinientos-años.

En la pantalla de un televisor, en la del cinema, "unos quisihombres y quisimujeres, quisihaciendo todo y quisihablando de todo, quisimontan todo un quisimundo" —una película— ante otros hombres y mujeres, reducidos a quisihombres y a quisimujeres: a "espectadores de quisimundo".

Por haber hombres que se tienen por reales y que creen ser reales aun después de haber inventado televisores e imprenta, y a pesar de haber inventado serse —durante ratos y más ratos, días y días, años y años, y ya casi siglos— quisihombres, y los seres quisiseres ¿no estaremos en peligro —hombres y cosas— de pasar de "estar siendo" (a ratos) quisihombres y quisicosas a "ser" para siempre ya quisihombres y quisicosas?

¿O es que no lo tenemos por peligro? ¿Por peligro, diciéndolo con palabra pretenciosa, "ontológico"; o con frase castellana, la más fuerte y ruda que conozco, por peligro "real de verdad"?

La traducción presente de los "Diálogos" intenta, pretende, que se tome todo —*hombres:* Parménides, Zenón, Gorgias... Sócrates, *temas:* dioses, mundo, leyes, política, cosas, virtudes...— en serio: "en real", "en realidad de verdad". Y por tanto, y complementariamente, intenta —detenida, pormenorizada, insistentemente— que el hombre lector deje de ser "lector".

Lo intenta el traductor con la buena voluntad, re-

mordida, de que el lector deje de ser, de correr el peligro, de ser quisihombre por leer un texto impreso, traducido precisamente por él.

A tal empresa llamaba Sócrates "vivir filosofando"; y el mismo Sócrates, en la llamada por "lectores" "alegoría" de la caverna —prefiguración de la sala de cinema, y menos peligrosa ontológicamente aquélla que ésta— decía rudamente que a tales "espectadores" de sombras: de seres reducidos a quisiseres, de hombres reducidos a quisihombres, había que arrancarlos de sus asientos, retorcerlos de cabeza y cuerpo entero, sacarlos a la luz: a ver y sentir los seres radiantes de Verdad, aun pasando un mal rato de ceguera. Para que tal rato de enceguecimiento no degenere en ceguera, Sócrates les ofrece un método de educación: el método "dialéctico" cuya virtud peculiar, exclusivamente suya, consiste en transformar a quisihombres en hombres; a quisiseres, en seres; a imitaciones o facsímiles, en originales; a similores, en oro; a eídolos, en eídoses e ideas.

Nada tiene, pues, de extraño el que Sócrates terminara como terminó: "mal", a ojos y a manos de quisihombres. Mas en realidad de verdad, "dignamente": de manera digna de "hombre".

Tampoco extrañará el lector-hombre que, para ser traductor fiel de lo dicho por tales hombres, reales de verdad, y que decían en serio, en real, lo que decían, le sea preciso al traductor fiel arrancarse de su asiento en ciertas cavernas, con-vertirse o retorcerse, escaparse de ellas, quedar ciego por no breve rato, aguantarse tal

ceguera... y creer que comienza a vislumbrar algo de la realidad de verdad: de lo que los seres son.

Todo lo cual no es sino hacer caso a Sócrates: tratar de *ser* lo que él fue, con "fue" de *ser*.

Si no, ¿para qué traducir "sus" diálogos? ¿Para mostrar que se sabe griego? ¿Para lucir el dominio del castellano? ¿Para demostrar que se sabe filosofía?..

El traductor presente está convencido, esperanzado al menos, de que Sócrates —presente un texto castellano, elaborado concienzuda y meticulosamente: letra a letra, sílaba a sílaba, ...con acentos, puntos, comas, punto y coma, puntos finales, y en tono de "realidad"— ayudará al lector "hombre" a sortear por ser "lector" el peligro de ser-pensar-hablar-oír en "quisihombre". El diálogo de y con Sócrates, por ser y obrar, realmente, cual dia-léctico puede operar o la resurrección de quisihombre a hombre, de quisiseres a seres, o evitar la caída de hombre a quisihombre, de seres a quisiseres.

Creo que, en desearlo, coincidiremos todos: lectores-hombres y traductor-hombre.

Advertencias generales

I

1°) El texto griego base y guía de esta traducción es el publicado por la Sociedad "Les Belles Lettres. Guillaume Budé". La Sociedad, continuando la munificencia

regia de su fundador, y el sentido humanístico de todos, fundador y sucesores, ha secundado amablemente nuestros deseos de hacer de tal texto la base de la traducción.

Los coeditores y el traductor dan aquí pública constancia de su agradecimiento a la Sociedad.

2ª) En especial, el traductor se complace en dejar constancia no sólo de su agradecimiento, sino de la ayuda que ha reportado para su traducción de la traducción, introducciones y notas de los nueve traductores de los diversos diálogos de dicha colección, y de los cuatro de la edición Loeb Classical Library.

3ª) En la empresa, difícil y aventurada, de traducir una sola persona todos los diálogos de Platón le han servido de estímulo y ejemplo las traducciones de Schleiermacher, L. Robin y Jowett, todas ellas hechas directamente del griego. Alguna, como la de Schleiermacher —en que el traductor, gran filólogo, además de gran filósofo, pudo aportar retoques y correcciones al texto griego mismo— ha sido la preferida en casos dudosos en cuanto a texto griego y sentido del texto, por el presente traductor.

4ª) De muchas otras colecciones totales o parciales, y traducciones al castellano de diálogos sueltos, por tantos y tantos traductores y comentadores documentados y diligentes de "Diálogos", se ha servido el traductor presente. A todos ellos expresa su gratitud.

II

5ª) El texto de la traducción de todos los "Diálogos" socráticos va precedido en esta edición por un "Argumento" o radiografía ideológica de su estructura y contenido filosóficos, con la pretensión de hacerlos filosóficamente aprovechables para filósofos de profesión, estudiantes y profesores, y aún con la esperanza de despertar vocaciones filosóficas. El lector a quien, antes de leer los Diálogos, no interesen o seduzcan tales plan y vocación, puede preterir tales "Argumentos". Sócrates y Platón saben hacerse valer de por sí, sobradamente, ante cualquier lector. "Argumentos" preceden tan sólo a los diálogos que patentemente poseen "esqueleto" filosófico.

En una edición y traducción anterior publicada en Bibliotheca scriptorum graecorum et latinorum mexicana (1944-1946), el traductor presente hizo preceder al texto del "Banquete" una larga Introducción que, ahora después de treinta años —y lo que treinta años dan para perfeccionar griego, castellano y filosofía, aparte de otras cosas personales— el traductor actual la nota como inaguantablemente pretenciosa en filosofía, literatura y sentimientos. El texto del "Banquete" sale, pues, en la presente edición sin ninguna clase de "Argumento", aunque sí corregido de algunos errores de traducción, tanto en ese diálogo como en otros anteriormente traducidos por él.

El lector, una vez leído el texto del "Banquete", aprobará tal decisión del traductor. Así éste lo espera.

Todos los "Diálogos" —aun los sospechosos y espurios— van seguidos de notas de tres clases: *Primera:* notas destinadas a quitar pequeños obstáculos que pudiera presentar el texto sobre puntos secundarios de geografía, historia, nombres. . . *Segunda:* aclarar puntos filosóficos secundarios, ya que los primarios quedan explicados, en forma sistemática, en "Argumentos". *Tercera:* aludir —sin llegar a explicación— a vislumbres de problemas "actuales" —filosóficos, científicos, lingüísticos—, chispeantes ya en ciertas frases de Platón.

6º) Precede a todo ello una "Clave hermenéutica" que intenta preparar —desde un punto de vista o enfoque filosóficamente neutral, mas bien definido, y aun directamente crítico literaria y filológicamente, según filología filosófica: del estilo propuesto por Sócrates-Platón en "Cratilo"— la inteligencia del sentido de palabras y frases típicas que dan el "tono" de los Diálogos. Por tratarse de palabras y frases, no se llega a "juicio", a decisiones sobre verdad o falsedad; y, menos aún, a "teoría": a "sistema de verdades".

Esta clave ahorra muchas explicaciones en muchos diálogos. En lugar de ellas bastará remitir al número completo de la Clave con Cl. I, 1, 2, 3; Cl. II, . . . ; Cl. III. . . ; o a Clave en grupo, I, II, III, cuando se trate de un ejemplo más del mismo estilo de los nominalmente presentados.

7ª) La traducción se sirve con frecuencia notable, y desusada, del guión pequeño para desunir los elementos de una palabra compuesta, "estrenada" frecuente-

mente su composición por Sócrates, o Platón, palabra que en su uso castellano corriente suena y se la entiende cual simple, entre otros motivos por no "escucharla en griego" y, claro está, por no saber griego. Y, al revés, el guión pequeño sirve para unir en frase lo que es en griego "frase hecha"; y para, de alguna manera, suplir o corregir un defecto del castellano: la frecuencia, presencia y preeminencia de palabras que suenan como "una" palabra y con "una" significación —palabras uni-sonantes y uni-significantes—, mientras que en el griego de los Diálogos las palabras básicas son uni-sonantes en cuanto palabra, pero multisignificantes, formando tal plural de significaciones algo así cual, en música, *un* "acorde": unidad de sonancia con pluralidad de notas, de notas suyas. El guión pequeño indica, en tales casos, la multisignificación. El que a una palabra griega de tipo "acorde" se la traduzca por varias castellanas no es paráfrasis o comentario, cual no lo es en música indicar explícitamente *las* notas de *un* acorde, que se oyen "a la una" y "a la vez" como muchas y unidas. Tales son las funciones más usadas aquí del guión pequeño. El griego clásico —Sócrates y codialogantes, Platón y co-académicos— debía suplir con un matiz de pronunciación las dos primeras funciones del guión, y para la tercera no le hacía ninguna falta.

8ª) Se emplean las mayúsculas y minúsculas para oficios especiales, no corrientes. Vgr. distinguir tipográficamente fases de un concepto, así: ciudad, Ciudad, CIUDAD —para aludir aquí a una palabra.

III

La presente edición de *Obras completas* de Platón sale ilustrada con fotocopias del texto griego, tomado de la edición Guillaume Budé. La primera página de cada diálogo lleva su correspondiente fotocopia. Dentro de los diálogos se intercalan fotocopias del texto griego en ciertos pasajes célebres o importantes.

A lo largo del texto castellano se conservan las divisiones clásicas desde Stephanus, en números y letras marginales. Las distancias tipográficas entre ellos y ellas no se conservan en el texto castellano. Se las sacrifica, frecuentemente, *primero*, por la imposibilidad —para toda traducción, aun la tipográficamente montada en plan de hacer corresponder exactamente página de francés, inglés, alemán . . . con página de griego— de tal correspondencia entre lenguas diferentes. *Segundo,* para hacer posible y cómodo, visual y mentalmente, seguir un diálogo cuando el intercambio de frases entre dialogantes es tan rápido y breve que coajustarlo según números y letras marginales con el texto griego llevaría, y lleva, a apretujamientos tipográficos de frases, no eliminados por guiones más o menos largos.

En todo caso las letras marginales dentro de cada número pueden servir de guía para hallar su correspondiente frase en el texto griego, sea el de Oxford, Loeb o Budé.

Declara el presente traductor en qué sentido se ha *servido* de las indicadas traducciones. Cuando la tra-

ducción del griego se hace a una lengua diferente de la castellana, tal traducción —leída, meditada— puede influir sobre el traductor al castellano de dos maneras: en cuanto a los conceptos mucho, mas no tanto en cuanto al estilo: palabras, frases, tono literario. Empero las traducciones del griego al castellano, antiguas y modernas, pueden en caso de leerlas detenida, meditada y totalmente, influir sobre él, además de en el orden conceptual, en el literario: gramatical, sintáctico, fraseológico, tono literario total. En caso de tal doble influencia, la concordancia doble equivale a sencilla. En vez de dos testigos, y dos testimonios independientes de lo mismo, resulta un testigo y un testimonio. La fe en la fidelidad al texto se reduce al de copia, o es copia del otro. Cuando además se trata o hace falta ampliar, o crear, terminología filosófica y científica castellana en todos los temas que son *todos* los de la humanidad pasada y presente, pensados y hablados por Platón es preferible, aunque aventurado, el que cada traductor se atreva a inventar, deformar o transformar palabras, frases, giros castellanos. En tal caso de la coincidencia de dos o más traductores resultarán dos testimonios y dos pruebas de la flexibilidad y recursos del castellano. A tal fin el traductor presente empleó el método llamado de "muestreo": abrir al azar un cierto número de páginas de otras traducciones, para calibrar así sus valores: su fidelidad clásicamente entendida, su calidad filosófica, la altura de su tono literario o científico, según los diálogos. Mas se aventuró a hacer una *nueva* traducción.

IV

En los "Argumentos" y "Notas" se insertan palabras, y aun frases griegas, con doble intención: *primera*, que los conocedores del griego adviertan qué palabra castellana traduce precisamente cuál griega. En cuanto a frases, y aun párrafos filosóficamente importantes: se traen en las dos lenguas, porque permiten al traductor dar de ellos una versión no tan fiel —verbalmente— al texto griego como la que exige el texto mismo en su "cara a cara" con el texto castellano. Tal falta de fidelidad "verbal" se comete a sabiendas, esperando se la perdone por la ayuda que, cree el traductor, aporta al sentido del texto. *Segunda*: que los no conocedores del griego se animen, tal vez, a aprenderlo, comenzando por el griego filosófico, trabajo más llevadero que el dominio del literario.

Para no distraer la atención del lector con números, u otros signos que indiquen la existencia de una "nota", adscrita a una palabra, las notas van al final del diálogo, localizables según las divisiones del texto griego.

V

El traductor presente, en su trabajo de "traductor", se ha servido, sobre todo, del "Liddell-Scott Greek Dictionary" (edición Oxford, 1951); del "Lexicon platonicum", de Astius (edición 1956); para las notas referentes a geografía, historia, nombres..., de la "Real Enzyklopädie der Altertumswissenschaft" de Pauly-Wisova; y como es imprescindible, y de justicia, de la edición Burnet (Oxford, 1953) para el texto griego.

CLAVE HERMENEUTICA

I

Palabras "acorde" de significados

Hay en música —sea dicho sin pedantería— "acordes" de notas: de tres, cuatro o más, frente a notas simples, y aun a notas "puras", emitidas por diapasón adecuado, o "limpias" por filtradas mediante analizadores. Físicamente, según la física de nuestros días, todo sonido —definido por ciertos números enteros, de magnitud inimaginable para el griego clásico, aun para el más avanzado pitagórico— se compone con cualquier otro; y resulte su conjunto "armonioso" o "algarabía" obedece, todo por igual, a un cierto tipo de ecuaciones diferenciales parciales: leyes matemáticas de alto grado de complicación y finura.

En física, no hay distinción valorativa entre sonido y ruido.

Es el oído humano el que la ha introducido, e introduce; es ella el "invento" vital básico de toda clase de música, —lenguaje, palabras.

Sea dicho todo esto para poder afirmar que hay en el lenguaje palabras que son, realmente, "acorde" de significaciones, frente a palabras que pretenden decir una sola cosa: ser unisignificacionales; y ambas clases resaltan frente a palabras, realmente, "ruido" significacional, —verdadera "algarabía" de conceptos.

Admitamos que el paso de ruido a sonido —de lo insignificacional a lo significante— constituya un progreso en el orden de "hablar", —reduciéndonos ya al tema inmediato.

Mas que el paso siguiente "progresivo" consista en transformar palabras-acorde significacional en palabra unisignificacional, es punto a discutir, aunque tal vez a más de un filósofo —o al "filósofo" vulgar e ignorado que tantos gramáticos y filólogos hospedan, cual de casa— les parezca progreso el que cada palabra tenga una sola significación; y al revés, que para toda significación haya su palabra: monogamia de palabra-concepto. Palabras que son, o están aún en estado de ruido significacional, o conceptual, las hay: las equívocas, que se prestan a ridículas confusiones o a graciosas o a sofismas.

Palabras "acorde", ¿existen? Una *palabra que nos haga pensar en* muchos *conceptos racionalmente (definitoriamente) independientes, mas tan "racionalmente" coajustados y bien sonantes, o uni-sonantes —cual las notas de "acorde" musical— suele, sin mayor reflexión o previo cuestionamiento, darse o por imposible o por indeseable situación en la coordinación palabra-concepto.*

(I. 1) "Logos" *(λόγος)* es palabra *que parecería "ruido", en caso de atenerse al diccionario, —sea al voluminoso, escrupuloso y concienzudo léxico de Liddell-Scott o al Lexicon platonicum de Astius. En su* unidad *"de palabra", dícese que significa, entre muchísimas otras cosas, "razón, discurso, dicho, leyenda, relato, cuento, disertación, proposición, definición, razonamiento, fórmula, ley, consideración, proporción. . .". Para tantos filósofos, gramáticos, filólogos, "logos" sería "ruido" conceptual que, con el progreso de filosofía, filología. . ., ha de descomponerse en palabras que tengan ya cada una una sola significación propia, y un uso exclusivo para cada caso por los bien pensantes, bien locuentes y bien escribientes, quienes, según los casos, emplearán, especialmente para traducir "logos", "discurso", y no " leyenda; "proporción", y no "definición" . . .*

Así, cada vez más, con cada paso progresivo de filosofía, filología . . . desde el siglo XVI hasta el nuestro: el de "des-

componer" todo en "átomos" por diapasón, filtros, prismas, retículos cristalinos, campos electromagnéticos . . . o por "raíces", por "definiciones", "divisiones" . . .

Pues bien: cuando un griego —que sabía por estarla viviendo, hablando y creando la lengua "griega"— emplea insistentemente una *palabra, cual "logos", para los, según nosotros, tan variados, diversos y aun incoherentes significados es que percibe* un *"acorde" rico de notas con-sonantes, bienso-nantes y biensignificantes. Empleemos la palabra "logos", —no seamos melindrosos en usarla cuando tanto empleamos las de lógica y lógico, y con "logía" háblase de "ser"* (*onto*-logía), *de "dios"* (*teo*-logía), *"naturaleza"* (*fisio*-logía), *etimo*-logía, *geo*-logía. . . *y de otras cosas que fuera cruel o inurbano mencionar antepuestas a* logía, *—a logos.*

Que los griegos Sócrates-Platón, y los dia-logantes con Sócrates percibieron vocal-y-mentalmente la unitaria palabra "logos" cual un *"acorde", lo advertirá el lector si atiende al contenido de los "logos" hablados en el* Banquete, Fedro, Timeo. . . *Advierta el lector, entre otras cosas, que esta traducción hará notar a punto, la fácil naturalidad, sin pedantería o exhibicionismo, con que Sócrates introduce "cuenta" —matemáticas: geométricas, aritméticas— datos de fisiología, mitos, versos. . . donde nosotros creeríamos lo hace por exhibicionismo, pedantería, novelería, arcaísmo, pues no encajan en lo que nosotros entendemos por "discurso", —que es la palabra empleada en las "traducciones" de Banquete, Fedro, Timeo. . . Para él y ellos, en realidad, "hablar"* (λέγειν), *"logos", les sonaba mientras hablaban, y dialogaban y recordaban, persistentemente, a todo eso: razonamiento-cuenta, "cuenta-y-razón", razón resonante a cuenta, cuenta resonante a razón, todo ello perceptiblemente resonante además y a la una a leyendas, a teología. . . "Hablar-pensar" con palabras "acorde".*

Que nuestros "oídos-pensantes" descompongan, cual superprisma y superfiltro— tanto o más que el espectroscopio la

luz solar— tal "acorde", y al oír-pensar-y-decir (traducir) "logos" oigamos-pensemos-y-digamos, según los casos, "discurso", "razonamiento", "proporción", "leyenda"... es un hecho histórico: un "fasto" o "nefasto" de nuestra filosofía, filología, ... y traducciones.

No nos es posible, tal vez, oír-pensar-decir "logos" como acorde. *Por algo —y no por meras diferencias de cronología: del número 2.500— no nos es posible lo que fue un "hecho" definidor de Sócrates y sus "dialogantes" —de Platón y sus coacadémicos— en cuanto distantes y distintos de nosotros veinticinco siglos, a saber: oírse ellos hablar y oír hablar como "acorde" significacionalmente riquísimo. Hablar en dos, tres, cuatro... dimensiones significacionales, ellos; respecto de nuestro hablar "unidimensional", cual en línea recta de palabras, cada una un punto de tal recta, a recorrer palabra a palabra pasando de* un *significado a otro* un *significado: frases lineales, tan lineales cual la frase "escrita".*

Si no es ya, históricamente posible, percibir positivamente *la lengua, el "logos" griego, cual acorde, es posible percibir tal acorde* negativamente, *cual negación determinada de nuestro lenguaje, de nuestra manera de hablar-pensar, —y leer.*

*Baste con lo anterior para una primera advertencia que recalque el "tono", o el "timbre" del "hablar-pensar", del "logos" griego, —del diá-*logo *socrático platónico.*

A continuación, y más brevemente, se anotan otras palabras "acorde" significacional.

I.2) Riqueza-esencia-hogar-impulso. *"Acorde" que suena en la unitaria palabra de* οὐσία *—o en sus formas verbales, más o menos antiguas, de* ἐστία, ὠσία, ἐσσία. *Sócrates hace notar tal "acorde" dia-logando con Hermógenes, ante Cratilo.*

En un mismo diálogo, y por la calidad de "acorde" del logos, del "hablar" griego, al decir οὐσία *se oirá y pensará en*

"riqueza" más que en "esencia"; y, dentro del mismo diálogo, y con igual palabra se pasará a indicar, a que resalte o re-suene, "esencia"; y el paso es natural: venían sonando a la vez. Y por la propia asociación de "acorde", "riqueza" suena a "hogar", —a algo consagrado y garantizado por "Εστία", *por la diosa Vesta. E inversa, o complementariamente, se pasa, sin cambiar de palabra, de "Vesta" a "riqueza". Y dice Sócrates a Hermógenes que escuche cómo en* οὐσία *("esencia": lo que una cosa posee cual "riqueza" propia: su peculio de ser) resuena ese "impulso",* ὠσία, *que hace se muevan todas las cosas a hacerse* ser *otras, a* ser *todas las demás, cual oía Heráclito estar siéndose todas.*

Quien leyendo en el texto griego "οὐσία" *entienda una vez "esencia", y tenga que pensar en otra vez "riqueza", y tome* οὐσία *por palabra equívoca —cual "osa" o "cáncer"—, sabrá toda la filosofía y filología que se quiera, mas no sabe "griego", —al menos no sabe lo que es posible y bien socrático: saber que no se sabe "griego"; saber que no sabe cómo el griego oía-decía-pensaba* οὐσία.

Por inevitable evolución histórica de lenguaje y mente, aquí se traducirá οὐσία *por "riqueza" o por "esencia" según el contexto o entendederas nuestras. Conste lo inevitable de tal "anacronismo". La historia ha des-hecho el "acorde".*

(I.3) "Primero, primario, primitivo", *son para nosotros, los del s. XX, tres significaciones, perfectamente definibles como diferentes, y a mantener, conceptual y verbalmente, cual diferentes. Son tres palabras "notas" simples, puras, limpias. No son, ni pueden ser, "acorde", simulsonantes, simul-significantes "bien y bellamente" para mente-oído-lengua. La unitaria palabra* πρῶτον *—proto-tipo, proto-colo, proto-historia... protón...— era, aún, para Sócrates y sus codialogantes "acorde": primero-primario-primitivo. A veces la nota (auditiva y significacional) sería* primero-*primario-primitivo; otras prime-*

*ro-*primario-*primitivo; otras,* primitivo-*primero-primario. El sonar, no obstante, como acorde permitía pasar de una nota a otra que en un caso hiciera de tónica o fundamental, sin perder sus "armónicos", su "timbre".*

Más aún: Sócrates y sus codialogantes —jóvenes, sofistas, políticos, poetas ... y Platón y sus coacadémicos— mantenían, y les ayudaba tal unidad de esa palabra para pensar-decir-oír afirmaciones que, para nosotros, los del s. XX, son discutibles o falsas, cual "lo primitivo es lo primero y lo primario"; que "lo primero ha de ser primario", que "lo primario ha de ser primitivo", primogénito y primogenitor (origen) ... Las correlaciones "primero-siguientes", "primario-secundarios", "primogénito-postgénitos" de originales no son para el griego Sócrates disolubles, de modo que haya "primero y siguientes" simplemente tales, —cual letra primera y siguientes en el alfabeto, primero y siguientes en edad, altura, peso, sin conexión entre primero y primario, siguientes y secundarios, origen y originados...

Un "diálogo" mantenido triplemente y simultáneamente conexo en su fluir temporal, vocal y verbal mismo, inevitable por pensar-decir-oír lo de "primero y siguientes" reforzado por "primario y secundario" y religado por "primitivo-progenie" no puede ni ser entendido-ni oído-ni hablado (logos) cual conversación, discurso, cuento, relato..., —"pasos", "definidos" cada uno de por sí. Y lo matemático puro —para nosotros, desde el siglo XIX— que no acepta sino la correlación primario (axiomas)-secundario (teoremas), careciendo de importancia lo de primero-siguientes y lo de progenitor-progenie, no puede ser entendido-dicho-oído cual lo matemático griego: "en acorde" simulsignificante y simulresonante a "primero-primario-primitivo", —y por ello, a "siguientes-secundarios-originados".

La distancia verbal-conceptual es, dicho "musicalmente", casi la que va de monodía a polifonía.

Los "diálogos" están dichos-oidos-pensados en "polifonía" significacional.

El traductor se ha hallado también, respecto de esta palabra fundamental, enteramente indefenso.

(I.4) Fin-final, τέλος (teleo-*logía*). *A un proceso en cualquier orden —vgr. en un diálogo de Sócrates sobre "Piedad", con Eutifron; sobre "Belleza", con Hipias— se le pone un* final *sin haber llegado, o por no haber conseguido llegar, a pesar de los procedimientos empleados, al* fin *propuesto: definir "qué es" Piedad, "qué es" Belleza ... Cuando coinciden o se coajustan exactamente, sin sobras ni faltas, fin y final el proceso —vgr. un diálogo—, resulta ser "perfecto"* (τέλειος), *—acabado, ejecutado, consumado, empleando palabras no derivadas ni afines a* τέλος, *—cual lo son* fin *y* final, *en castellano.*

"Fin-final" es un "acorde" bisignificacionalmente perfecto, mas no verbalmente; son dos palabras, frente a la una griega: τέλος.

El griego Sócrates y sus codialogantes al oír-decir-pensar τέλος *están exigiendo cual norma que "todo final llegue a un su fin", y que "todo fin finiquite al final": Que los pasos de un proceso no se interrumpan violentamente antes de llegar al fin propuesto; que se detengan en el fin, por haberse agotado la virtud íntegra del proceso. "Proceso" que no se agote íntegro en un fin tendrá que tener simples finales: estaciones arbitrarias, externas, —por la limitación, vgr. de tiempo, vida, de los dialogantes. "Fin" que no agote el proceso quedará de "pro-puesto", "anhelo", "aspiración", "pro-yecto", "designio": Fin que no llegó a ser final, —a finalizar.*

Si un proceso tiene un final que no sea (su) fin, en la palabra τέλος, *aplicada a él, suena la significación de "final" cual teórica: mas resuena, cual reproche, remordimiento, inci-*

*tación, la significación de "fin". Acorde: fin-*final. *Y al revés, en el acorde "*Fin-*final".*

Quien sea capaz de oír-decir-pensar "fin" sin "final", o "final" sin "fin", o admita, cual naturales, procesos sin "fin" aunque con "final", o procesos con "fin" que no sea "final", desencuaderna la "teleo-logía": el logos "fin-final"; deshace el "acorde". Y hablará y pensará en lengua distinta de la griega de Sócrates y de sus codialogantes y, por supuesto, no traducirá; traicionará, —de palabra y pensamiento.

Quede advertido el lector aun contra el traductor presente, que no ha podido mantener tal "acorde" en una *palabra.*

(I.5) Mensura-mesura. μέτρον *(metro: metro-logía, metró-nomo. . .). "Con-medido": medido con la unidad de medida (concreta: de longitud, peso. . .).* "Comedido": *medido con los valores de modestia, moderación, discreción. . . El "metro", mide él a las cosas; y son éstas las que han de medirse por él, y coajustarse ellas con él, con su "medida", de modo que de ellas ni sobre ni falte algo respecto de la "medida" del "metro". No hay para el griego clásico —Sócrates y sus codialogantes, Platón y sus coacadémicos— múltiplos y submúltiplos de la unidad de medida (de un orden). Múltiplos y submúltiplos son "des-co-medidos", "desmesurados". De ahí la importancia de señalar correctamente la "unidad de medida". ¿Lo es el hombre?, ¿lo es cada hombre?, —sus sentidos, su mente; ¿lo es dios? Lo dialoga Sócrates en* Protágoras *y en otras partes.*

"Mensura-mesura" es, pues, y suena a "acorde" de ser y de valer, de realidad y de obligación, de cuenta y de aprecio; y entra, naturalmente, en cuestiones de educación, preexistencia del alma, reminiscencia. No es "metro" una intromisión —por exhibicionismo, novelería u obsesión matemática de Sócrates y Platón— en todas las cuestiones y temas de diálogos. "Diá-logo" es, por ser "logos", acorde de "cuenta-y-razón",

de aritmética-y-mente; "metro" es, por "medida", por mensura-y-mesura, acorde de geometría-y-estimativa. Acordes naturales y realmente sonantes a tales y biensonantes para el griego clásico, —y sonantes en "diálogos".

(I.6) Las palabras "martes, miércoles, jueves, viernes" suenan ya a una sola significación: a días de semana. Para nadie, o casi nadie, resuenan a los dioses Marte, Mercurio, Júpiter, Venus. Para Sócrates y sus codialogantes sonaban a "acorde" palabras cual "música" que sonaba a las dioses "Musas", y al correspondiente arte: "música"; arte sagrado, y no sólo con-sagrado a los dioses. "Temis" (Θῆμις) es palabra "acorde": justicia establecida (θεμ) y diosa garante (Θῆμις); y no, "Justicia", de significado puramente moral. "Necesidad" (Ἀνάγκη): palabra "acorde": inflexibilidad-diosa, "con la que no se atreven a pelear ni los dioses". "Necesidad": ambiente ineludible para todos; mas "necesidad" divina. "Lote"; μοῖρα: otra palabra "acorde" (bisignificacional): "lote" de uno sacado por lotería-divina, lotería establecida y garantizada por las "Moiras".

Sonaban aún a "acorde" palabras unisignificacionales ahora cual "acusador", "acusado". "Acusador" era actor (en juicio)-y-perseguidor (διώκων); el "acusado" era paciente-y-fugitivo (φεύγων). Se iba a caza de ideas, del ser (θῆρα). Cuando Sócrates se dirige, en su Apología, a sus futuros jueces los llama "varones" (ἄνδρες) atenienses. Aún resonaba perceptiblemente lo de "varón", cual nota básica y primitiva base de su oficio actual de juez, de miembros del Consejo. "Varón" era, aún, palabra "acorde", —bisignificacional.

En ἀρετή (Virtud), unitaria como palabra, resuena el acorde bisignificacional "calidad moral-varonil" (ἄρρεν), —cual en virtud-vir; ἄρ-ιστον, óptimo.

Baste con estos ejemplos para justificar la advertencia: el griego clásico: Sócrates (y codialogantes, Platón...) pensa-

ba-hablaba (logos)-oía, preguntaba-respondía (dialogaba) con palabras unitarias en cuanto sonido, uni-sonantes; mas bi-tri-pluri-significantes. "Diálogo" era "polifonía"; no, monodía. Se escribiría en "pentagrama"; no, en una línea (γραμμή). De la evolución o paso de palabra (singular) con plurisignificaciones en "acorde" a palabra (singular) unisignificacional se tratará más adelante, —siempre con referencia a Sócrates y codialogantes, Platón...

El texto traducido indicará estos puntos oportunamente y en la medida de lo posible al castellano actual. Mas ignorarlos fuera traición, en quien lo admita, o sordera fono-lógica.

II

Frases típicas o unidades conceptual-verbales

Hay palabras "acorde". Sócrates y Platón emplean —creadas o aceptadas por ellos— "frases" enteras que resultan "acordes" de orden superior, —sin llegar a la unidad de "párrafo", "texto", razonamiento, recital, discurso, relato ... "diálogo" entero.

Sirvan de modelo algunas:

(II.1) *"¿Qué es?"*, τί ἐστιν, *—Piedad, Justicia, Belleza, Amor... Y sus modulaciones: "¿qué, por cierto, es?"*, τί ποτ' ἔστιν; *"¿qué se da el caso del ser...?"*, τί ποτε τυγχάνει ὄν. *"Esto, precisamente en sí mismo, ¿qué, por cierto, es?*, αὐτὰ πρὸς αὐτά τί ποτ' ἔστιν. *¿Qué es, precisamente en "sí misma", una idea?, —¿la idea de piedad, justicia, semejanza, de ser, de no-ser...?*

Frases típicas de "interrogación" en diálogo llevado o mantenido en vilo por preguntas y respuestas; o fórmulas de "investigación", de grados crecientes en rigor: "¿qué es ...?", —Justicia, Piedad...; "¿qué, por cierto, es...?"; "¿qué se da el caso de ser...?"; "qué es precisamente esto en sí mismo?".

(II.2) *Sócrates y Platón apretarán fraseológicamente mejor y más estrechamente eso de "mismo" (αὐτό): "esto", "esto en cuanto esto mismo", "esto en cuanto esto mismo y consigo mismo", "esto en cuanto esto mismo consigo mismo a solas y siempre":*

αὐτὸ τοῦτο
αὐτὸ καθ' αὐτό
αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ
αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μόνον ἀεί

Y otras fórmulas que se pondrán a resaltar dentro de las frases fluyentes y continuas del diá-logo: del logos que fluye a través (διά) de todo el diálogo; frases, de las que se dará una traducción más rigurosa verbal (castellana) y significacional, en los lugares apropiados.

Aquí se hace notar el carácter de "frase" hecha, de "unidad" verbal significante, y de refuerzos de la función indicativa: mirar hacia, remirar (βλέπειν πρός), encandilarse en el objeto señalado, —Justicia, Belleza, Ente, No-ente... ¿Las pronunciarían, o vocearían, Sócrates y Platón con énfasis y entonación peculiares?

(II.3) *"Frases hechas" de uso corriente.*

Cual "de palabra y obra", —λόγῳ καὶ ἔργῳ: "hacer y decir todo"; "bien y bellamente", —καλῶς καὶ εὖ; "bello y bueno", —καλὸς κἀγαθός, cual en castellano "santo y bueno"... que delatan las conexiones verbales y significacionales establecidas ya, dadas y usadas por todos: dialogantes, oyentes...; "frases hechas" que mantienen durante el diálogo el timbre o tono de cultura filosófica, hecha ya bien público, o el de bienes culturales públicos aceptados cual filosóficos. En la traducción, tales "frases hechas", o "unidades" verbal-significacionales se indicarán, "de cuando-en-cuando", con guiones: "bueno-y-

bello", "de palabra-y-obra", etc. Son ellas un cierto tipo de "acorde".

III

Conexiones típicamente filosóficas

Dejemos de lado la cuestión de si las conexiones que, cual ejemplos ejemplares, se van a aducir son también conexiones gramaticalmente y, en especial, sintácticamente significativas, o corrientes, en las sintaxis (?) y gramática (?) de aquellos tiempos. Se presentan aquí unos casos de conexiones típicamente filosóficas del pensar-hablar (logos) de Sócrates y Platón.

(III.1) *Idea* (ἰδέα) — *Eidos* (εἶδος) — *eídolon* (εἴδωλον, *ídolo); y los verbos o "palabras que fluyen"* (ῥῆμα, ῥεῖν) *hacia las tres, y se detienen en sus significados, de la manera que se dirá,* —ἰδεῖν *(ver, v-idere),* εἰδέναι *(saber de vista, saber ver un eidos precisamente, o saber por verlo a él, precisamente),* σύν-οιδα (συν-ειδέναι) ἐμαυτοῦ — *tener conciencia yo mismo, precisamente, de ver una idea, de saber por ver un eidos...*

Pongamos en línea conexa todo esto, —contando con la paciencia del lector. ἰδέα - ἰδεῖν (κατ-ἰδεῖν) - εἶδος - εἰδέναι - εἴδωλον - συν-ειδέναι. *Procedamos gradualmente: (a) "Idea" es, por lo pronto, palabra "acorde", —cual* λόγος, οὐσία. (I.1, 2) *"Idea" es "aspecto visual típico de algo", —cual joven "bello de idea", "bello de ver", "bello de aspecto", o de aspecto bello. (b) "Idea" suena además a "significado" propio, característico de algo: "a lo mentalmente visible, a mirar de intento en una cosa", —casi lo que solemos llamar su idea. Que hablando Sócrates con un joven "bello de idea" (a) —cual Cármides o Lisis, ante jóvenes "bellos de ver"— emplee sin reparo ni maliciosa ambigüedad la palabra "idea", o la de "eidos", en su calidad de sonante a "idea"; o la emplee según (b), "a lo*

mentalmente visible": "hacia lo que precisamente se debe mirar" (βλέπειν πρὸς, ἐπί) en una cosa bella o vulgar, cual pelo, barro . . ., o digna (ἄξιος) cual Justicia, debe advertirnos que, justamente por estar siendo aún "idea" palabra "acorde" con esas dos notas (a, b), el pasar de un significado al otro —tan inconexos ya los dos para nosotros, y el paso del uno al otro tan maliciosamente ambiguo para algunos —era un paso natural, aún, pues sonaban ambos, a la par (acordes), aunque con intensidad cambiable, indicada, tal vez, por el énfasis en la pronunciación, —cual si una vez escribiéramos nosotros "idea"; *y otra, "idea".*

Cuando, pues, Sócrates hable de "Idea de lo bueno" ('Ιδέα τοῦ 'Αγαθοῦ) ante y con sus codialogantes, la palabra "idea" es, todavía, acorde, aunque por el énfasis sonara más a "idea" *(b).*

Baste aquí con esta indicación.

La distinción entre idea y eidos es factible hacerla, en nivel preliminar y orientador, advirtiendo el empleo que de las "frases hechas" (II.1, 2) *hace Sócrates —ante sus codialogantes.*

Al tipo de preguntas, insistentes, y graduadas a veces, de "Qué es", —piedad, justicia, belleza. . .; "qué, por cierto, es" —piedad, justicia . . .; "qué se da el caso de ser" piedad, justicia. . .; "qué es precisamente eso": piedad, belleza. . .", Sócrates va haciendo que su o sus codialogantes desechen respuestas que no señalen, precisamente, lo que es Belleza. . . "en cuanto ella misma" (καθ' αὐτό) y "consigo misma" (μεθ' αὐτοῦ), "única, o a solas" (μόνον) de cuerpos bellos, poemas bellos, mozas bellas. . .; y que lo sea "siempre" (ἀεί), —no por un tiempo, juventud. . .

Pues bien: "eidos - idea" —tratados por un momento, a lo largo de unas líneas cual algo unitario— es algo uno (ἕν τι) que es lo que es de manera cuádruplemente idéntica: lo es él "en sí mismo, consigo mismo, a solas, y siempre"; por tanto,

lo es independientemente de que haya cosas que lo que él es lo sean ellas por modo de "imitación", "semejas", "participación", o eídolo, —algo así cual "ídolo", en su acepción actual de "dios falso", falsificación o similor de Dios. Eídolo (εἴδωλον) es similor, falsificación de "eidos-idea". Un cuerpo "bello", una acción "justa"... son similores - eídolos de Belleza, Justicia...; pues son éstos, en verdad, "eidos-idea": algo puramente tal, idéntico cuádruplemente. Belleza, Justicia... "son lo que son", sea cual fuere su estado o estancia en cosas: cuerpos, almas, leyes, poemas. Belleza, Justicia... por su estado propio de eidos-idea, responden justa, precisa y exactamente a la pregunta "qué es". Belleza, Justicia, Injusticia, Ente, No-ente... son lo que Sócrates sale a "cazar" (θήρα), a deslindar y definir (ὅρος, ὁρίζειν). Lo demás: cuerpos, almas, leyes... queda fuera de los límites de lo idéntico, eterno, solitario: fuera de la definición.

Ahora bien: Belleza, Justicia, Piedad... —escribámoslas con mayúsculas y sin artículo, se dirá inmediatamente por qué— hacen de "idea" (ἰδέα) cuando las cosas, hombres, leyes... las toman a Ellas cual término supremo y único de comparación y de referencia respecto de las cosas, hombres... —que están siendo lo que Ellas son, mas no como Ellas lo son—, a saber: en cuádruple identidad, sino en estado de pluralidad: muchos jóvenes bellos, muchas acciones justas...; en estado de temporalidad: ahora bellos, más tarde feos; una vez justos, otras injustos; uno es justo-y-bello, otro es (hácese) justo-y-feo...; en estado de graduación, ascendente o descendente: poemas más o menos bellos, acciones más o menos injustas...

Esta actitud de comparación y referencia se resume en la frase —continuamente usada por Sócrates y entendida sin más por sus codialogantes— de "mirar hacia" (βλέπειν πρὸς, εἰς).

Se trata, pues, dicho en palabras nuestras, de una relación multi-uni-voca, con término privilegiado: relación de muchos hacia Uno.

Empero Belleza, Justicia, Injusticia, Fealdad. . . son (o están siendo) eidos *cuando se los desliga de ser términos privilegiados de tal relación, tomando nosotros en serio, en real (τῷ ὄντι), eso que son Ellas en su estado propio: "en sí mismas, consigo mismas, única cada una, eternas". Tomarlas cual* "idea" *es un atentado nuestro, frustrado, contra su identidad, unicidad, soledad: nuestro, de nuestros entendimiento, palabra, con-ciencia, al, por referir —y para poder referir— explícita, verbal y conscientemente —pluralidad a Unicidad, similores a Modelo; y, al revés, al intentar hacer de un "eidos" algo que nos sirva de modelo, explicación, denominación de cosas que no son ni pueden ser eídoses, sino, a lo más, eídolos.*

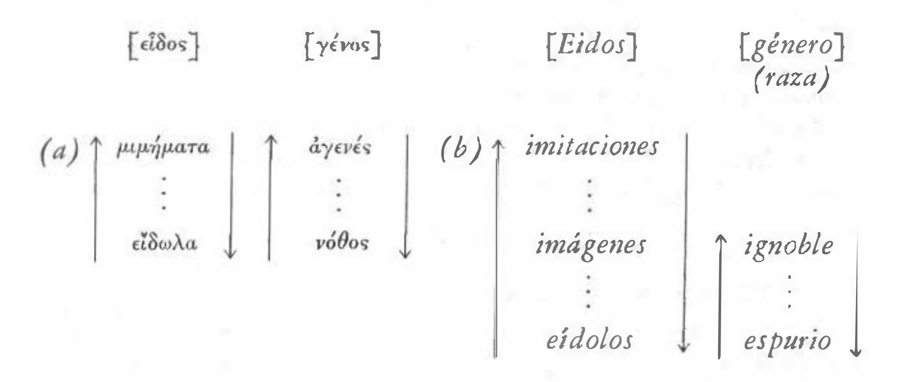
Tres advertencias incidentales:

Primera: *en la traducción se emplea la palabra* eidos, *ya usada en filosofía actual en su forma adjetival "eidético", y en algunas obras "eidos" mismo; aparte de palabras admitidas oficialmente cual caleidoscopio, cal-eidos-scopio (καλ-εἶδος-σκοπεῖν). Además, se usa aquí cuando el texto la emplea en plural (εἴδη), el plural "eídoses", —cual de Dios, dioses: de dos, doses; de revés, reveses. . .*

Segunda: *cuando el texto griego emplea "eidos" (εἶδος),* la *traducción conserva la palabra tal cual. Mas si "idea" suena a "aspecto visual", a bello "de ver", el traductor no se ha atrevido a decir "bello de idea", cual el texto. Pero si "idea" suena, sobre todo a εἶδος, el texto traducido dice "idea". Mas el "acorde" persiste.*

En lugar de eidos Sócrates emplea a veces, pocas, la palabra "género" (γένος). Adviértase que "género" significa "raza" pura, noble, sin mezcla ni de otras razas ni de inferiores, —cual en el caso de "raza" griega, frente a bárbaros. Además, las cosas reales sensibles son, respecto de eidos, imágenes, imitaciones, similores. En una palabra, "eídolos". Parecidamente respecto de "γένος" lo inferior es "ἀγενές": ignoble,

híbrido, espurio (νόθος). Así, que lo "inferior" de "género" no son "especies", en sentido actual. Se corresponden, pues, en cuanto a sentido y modo de ser, eidos y genos, tanto tomados en sí mismos, como en la relación de ellos a inferiores y de éstos a ellos:



Tercera: οὐσία *es un "acorde" (*1.2*): riqueza-esencia, para mentar sólo las "notas" más resaltantes y comunes del acorde, del timbre de* οὐσία. *En la traducción se emplean las dos palabras aparte, según lo requiera el contexto. "Esencia" sustituye siempre a "*οὐσία*"; riqueza, bienes, fortuna... a* οὐσία *también.*

Imitando a Sócrates —y a Platón y a sus académicos— en el uso de los recursos matemáticos, uso justificado por la resonancia de "logos" a "cuenta" (I.1), *podremos escribir "eidos", dentro de paréntesis: [eidos].*

Algo que esté —cual en estado natural de su ser— en "eidos" está encerrado [ ] en sí, en sí mismo. Y habríase de hablar (logos) de ello: así de Justicia, Belleza, Ente..., desligándolo vocalmente, además de mentalmente, del contexto con otras cosas, a la manera como dentro de un contexto algebraico lo metido en paréntesis queda, al menos por un momento o fase de la demostración o desarrollo, separado de

lo demás: $(a+b)$, $(a—b)$, $a(a—b)$, $b(a—b)$; $(a+b)^2$... E igual recurso en lógica moderna $(p \supset q) \supset (\bar{q} \supset \bar{p})$, etc.

En cambio a "idea" hay que escribirla sin paréntesis. Es decir, cual algo (un eidos) abierto ya a lo demás: a cosas, leyes, mente, conciencia, lenguaje y sus conexiones.

A Justicia, Belleza... en estado de eidos hay que escribirlas [Justicia], [Belleza] ... encerradas en sí mismas: cerradas a todo lo demás. El lenguaje cotidiano mismo lo dice, y había dicho, correctamente: "Ningún hombre es (la) Justicia", "Ninguna moza bella es (la) Belleza", —(así, Sócrates se lo hace confesar a Hipias). Pero hay hombres justos; mozas que son bellas, ánforas bellas... Aquí "justo", "bello"... les viene, a cosas y a hombres, de Justicia y Belleza en estado de "idea": o sea, de eidos (violentamente) abierto, des-encerrado, puesto a ser participado, imitado, asemejado.

En estado de "idea", escribiremos:

Justicia, Belleza...

En estado de "eidos", se escribirá:

[Justicia], [Belleza]...

Es evidente para nosotros, los actuales, que podemos escribir:

[εἶδος] ≡ [ἰδέα].

Encerrados en sí, para sí mismos, consigo mismos, eidos e idea son (resultan ser) lo mismo (τὸ αὐτό): uno-y-lo-mismo; ya así para los griegos Sócrates, Platón... Mas eidos e idea son siempre eidos de, e idea de algo bien determinado. Eidos de Justicia, de Belleza...; idea de Justicia, de Belleza...

No hay algo así cual [Solidez], [Redondez]...; sino estado sólido de diamante, redondez de gota de agua... Sólido, líquido... son "estados" o "modos" de ser de muchas

y determinadas realidades. Eidos e idea son estados o modos de *ser de algunas realidades privilegiadas ... a saber:* de *Bondad, Justicia, Belleza, Dos, Triángulo, Alma...*

Además: eidos e idea de *(Bondad, Justicia...) son, además,* de *conocimiento, ciencia, conciencia. Es decir: son algo conocido* por, *sabido* por *mente* de *alguien (hombre, dios...). El eidos —en quien lo mira* en *él mismo como eidos, y lo mira como idea* hacia *los demás que lo imitan— produce vista sapiente,* εἰδέναι: *saber-de-vista o saber-por-estar-viendo-algo (Bondad, Justicia...) como idea; y produce con-ciencia, o el ser —el hombre, por ejemplo—* consciente *(*σύνοιδα*), a la vez o en uno, de que está viendo un eidos-idea, y sabiendo a la una que "sabe con saber de vista" (*οἶδα, ἰδεῖν, εἰδέναι*); no, con saber por saberlo de "oídas". Entonces, con frases de Sócrates, "sabe que sabe algo", o "sabe que no sabe nada", midiéndose con ese saber por estar viendo un* eidos *y viéndolo cual* idea *respecto de las cosas que lo imiten (hombres... acciones), y viendo que éstos no pasan de ser eídolos o ideíllas, saber de las cuales no llega al saber que, de suyo, proporcionan eídoses o ideas, —en positivo ellas, en sí mismas.*

Tenemos ya —dicho en frases típicas que el lector atento hallará en sus lugares a lo largo de los diálogos— la contextura relacional del diá-logo:

Fase primera: *buscar (preguntándose-y-preguntando a otro con las frases típicas) "qué es" (eso de Belleza, Injusticia ... presentes en cosas, acciones, leyes ...); "qué es" reforzado por "qué se da el caso de ser precisamente eso" de "Belleza, Triángulo...".*

Fase segunda: *Lo de "precisamente eso" —lo que "precisamente" es Justicia, Belleza...— ha de serlo "de por sí mismo,* καθ' αὑτό*", no por acciones o propiedades o estados de cosas, hombres, leyes...; serlo "consigo mismo,* μεθ' αὑτοῦ*", no por acompañarse de cosas, hombres, acciones...; serlo "cual*

único": "a solas y en firme" (μόνον, μένειν), *no por corte de imitadores, similores, ídolos...; y serlo "siempre", no por un tiempo; estación, edad...* (ἀεί).

En el caso de poderse cumplir estas condiciones de identidad perfecta, lo que entonces se vea será lo que algo tenga de eidos e idea. Se verá en bellezas Belleza, y en Belleza, [Belleza]...; en cosas redondas, Circunferencia; y en Circunferencia, [Circunferencia]...

A su vez estas condiciones permiten —y fuerzan— a ir descartando a lo largo (διά) *de lo que se dice* (λόγος) *todo lo que no las llene - todas o alguna. Ir rechazando, con cuenta-y-razón* (λόγος), *pretendidas definiciones de ... Belleza ("Hipias Mayor"), Justicia ("República"), Piedad ("Eutifron")...*

Estas condiciones dirigen el "diálogo", paso a paso, hacia una respuesta; de suyo hacia esa *respuesta que daría un [eidos-idea], —el de [Belleza], [Bondad], [Piedad], [Injusticia], [Fealdad]...*

A su vez tales condiciones revelan, al no cumplirse o al ir no cumpliéndose, el fracaso de diálogo: del proceso o pasos del logos *a* través *(a lo largo,* διά*) de diá-*logos. *Tal fracaso —llamado a veces "athétesis",* ἀ-θέτησις: *palabra no usada por Sócrates, ni aun al admitir frecuentemente el fracaso de un diálogo —deja enhiesta la dirección y la meta no alcanzada o alcanzable por el procedimiento seguido—, y éste queda rechazado por no dia-léctico.*

Las condiciones 1ª y 2ª quedan cual plan dialéctico, —cual camino (ὁδός) *a seguir* (μετά).

Fase tercera. *A lo largo de un diálogo impelido por tales progresivas condiciones los dialogantes van tomando conciencia ellos mismos —por sí mismos— de si saben, o no saben, con el saber que da de suyo un eidos o idea vistos al fin*

y final y cual fin-final (Cl. I.4) del proceso, —*previstos o entre-vistos en su comienzo y, en cada paso, mejor distinguidos* (δι-ἰδέναι).

(III.2) Letras - palabras - frases.

Un ejemplo ejemplar declarará este punto. Sócrates, dialogando con Hermógenes, ante Cratilo los dos, le dice que la palabra ἄνθρωπος, *"ánthropos", (hombre) indica* (σημαίνει) *la frase* ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε: *"el-que-mira-lo-que-vio".*

Planteémonos la doble cuestión: (a) ¿"ánthropos" es condensación de "anathron-haópope"?, -

an-a-thro-nhao-po-pe

↓ *an-thro-po* ↓ *cual "correvedile" es condensación de "corre-ve-y-dile"?; o ¿cómo "calidoscopio" lo es de "kalon-eidos-scopein"? "Correvedile" puede entendérselo y aplicarlo correctamente sin caer en cuenta, ni tener que caer en cuenta, de que es "frase" condensada; y aún más vale esto de "calidoscopio".*

¿Precedió, o tuvo que preceder, la frase "anathronhaopope" a "ánthropos"?, —¿cuál, casi de seguro, "corre-ve-dile" procedió a "correvedile"? ¿Precede, en el logos, el estado de "frase" a su condensación o reducción a "palabra"? ¿Durante cuánto tiempo continúa resonando en una palabra, —al pensarla-decirla-oírla— la frase original?

A este proceso o procedimiento llama Sócrates "dar nombre", "denominar" (ὀνομάζειν). *(b) Al revés: ¿a una "palabra —a algunas privilegiadas por especial caso o razón— hay que deshacerlas, dilatarlas, en "frase"?, cual si invirtiendo las flechas escribiéramos*

anthropos

an-a-thr●-nhao-p●-pe; ¿o

calidoscopio

kalon-eidos-scopein?

"El hombre", dícele Sócrates a Hermógenes, "no sólo mira; además razona (λογίζεται) lo que vio"; "razona" y "vuelve a razonar" (ἀνα-λογίζεται); mira (ἀθρεῖ) y re-mira (ἀν-αθρεῖ).

Recuérdese que "logos" es palabra "acorde" (Cl. I.1), de modo que el hombre da cuenta-y-razón, discurre, relata... todo lo que mira y remira, no precisamente para quedar encandilado por mirar y remirar lo mismo, sino para "hablar", —con razón, razonamiento, cuenta, discurso, leyenda... definición... Mira lo que ve; escucha lo que oye; pondera lo que piensa...

Preguntemos: Sócrates —y/o Platón— ¿intentan indicar a Hermógenes y a Cratilo el que uno de esos dos —o los dos— procesos: directo o inverso: de "frase a palabra", de "palabra a frase" han sido, son y "han de ser" relaciones propias del logos? Para comenzar, ante todo, ¿serlo de logos especiales, —nombres de dioses, de héroes, de elementos físicos, de atributos morales...? ¿Que una parte del método dialéctico ha de consistir en "tejer, cortar, perforar" —o en destejer, coser, soldar— los "nombres" (ὀνόματα), porque el nombre es "instrumento instructor y discernidor de lo esencial (οὐσία) de las cosas, cual lo es del tejido la lanzadera..."? "Tal es la rectitud natural del nombre"; "se pueden añadir o quitar —con ciertas limitaciones— letras de un nombre (dado de buenas a primeras) hasta que la esencia de la cosa domine y se haga manifiesta en el nombre". "Esto es mirar hacia lo que

es, precisamente, el nombre": "a su eidos"; a esto ha de mirar "el varón dialéctico, si ha de imponer correctamente nombres".

Son palabras de Sócrates —y/o de Platón.

¿No han de obligar al "traductor"?, —¿al lector concienzudo?, —¿actual o futuro?

Tal es la única "filología" que debe respetar, admitir y practicar un "traductor", —no, tal vez, un "gramático" o "filólogo" actual— respecto de los "diálogos" de Sócrates y/o Platón.

Una palabra no puede —en dialéctica, en diálogo, y en boca de varón dialéctico— quedarse (a) en fase de sonido especial, como la oye un bárbaro; (b) ni en la de sonido especial que alude y encamina a una cosa especial: hombre, aire, Júpiter. . ., cual mero gesto de índice indicador que nada declara, explica ,"dice"; (c) ni puede reducirse el "logos" a sistema de "señales", a "abreviaturas" convencionales y dirigentes del tránsito y trato con cosas.

El "logos" o la palabra, (1), además de poder "usarse" sin saber "qué es" ella y "cuál es" en esencia o eidos-idea, aun con tales ignorancias consta que "sirve" para llegarse a mirar, tocar, la (su) cosa; (2) al retraer a la palabra de su uso o mantenerla sin uso, recogida "en sí misma" (αὐτὸ καθ᾽ αὐτό), *la palabra adquiere "significado" o "sentido"; como palabra, dice, aun entonces, algo, y no se hace "ruido" o pura "sonancia". (3) Mas tal "significado" de la palabra en su estado de "en vilo" o "en aire" ha de ser rehecho o vuelto a su "frase" originaria: a su verdadero "nombre".*

Tres fases del "logos". No siempre se llega a la tercera; puede dis-currirse por las tres, en las dos direcciones.

La 2ª y 3ª excluyen lo que ahora llamamos —y hacemos— abreviaturas, definiciones meramente "nominales" o "implí-

citas"; palabras hechas "enseres" o utensilios (fase 1ª). Procedimiento este último propio de gente con prisas de acción, frecuentemente prófugos del pensar, o incapaces de hablar pensando dialécticamente (fase 3ª) o repensando y rehaciendo dialécticamente el lenguaje cotidiano (fase 1ª).

Sustituir "hombre" por h, *"mortal" por* M; *y escribir M(h) ("Mortal" es el hombre); o F(x), o A... jamás lo hicieron ni Sócrates ni Platón. M(h), F(x), h( ), h... son realmente im-pensables e in-decibles, in-empalabrables para griegos, cual Sócrates, Platón.*

M, h, M(h), F(x), A... son palabras "enseres": palabras "en (estado de) uso" (fase 1ª).

Empero, haber inventado el hacer de la palabra (logos) cosa-de-uso, casi totalmente y puramente de uso —reducidos a un mínimo pensarla y repensarla— es un invento real y operante; invento, hecho ya en tiempos de Sócrates, llevado al límite, al extremo, en los actuales, tanto que es todo una técnica (arte de artesanos habilísimos en lógica *formal, matemática, simbólica), rellena de artefactos y artificios (artilugios fueran algunos para Sócrates y Platón).*

Está claro que "pensar-oír-hablar" (logos) según las fases 2ª y 3ª extiende: dilata y demora razones-razonamiento-discursos-conversación-relato-cuenta...

Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos, no tenían prisas en nada de eso. Tenían, para ello, libres (σχολή) casi las veinticuatro horas del día; y algunos diálogos se iniciaban al amanecer y terminaban al atardecer del día del solsticio de un verano. Así, "Leyes". Otros —"República"— se repartían las horas de las fiestas en honor de Diana, en Junio; a veces, dos diálogos en una mañana, —"Teeteto", "Eutifron".

¿Tienen aún las letras —"elementos" (στοιχεῖα) de las palabras— una resonancia a eídoses, a significados elementales,

cual la "erre" (τὸ ῥῶ) a "movimiento", —tanto tanto que "sea ella cual instrumento activo (ἔργον, ὄργανον) de todo movimiento, dentro de la palabra en que se halle— así en ῥεῖν, ῥοή, τρόμῳ, τρέχειν, κρούειν...? ¿O la "i" (ἰῶτα), resuena a "ligero", y "aligera" (ὄργανον) a la palabra en que esté...?

Sócrates se lo plantea a Hermógenes ante Cratilo. En este caso ni aun las letras serían ruido ni simple "sonancia", sino estarían informadas de eídoses, de significados simples, elementales; mas no, de "frases" enteras.

Significados elementales que declaran la οὐσία o esencia elemental del ser: la "erre" declararía, ella por sí misma (καθ' αὑτό), que "todas las cosas (χρήματα) se hallan afectadas de fluencia", —"cual lo dice Heráclito".

Para tratar de reproducir lo que las palabras griegas hacen y dicen en este texto por la virtud activa (ἔργον, energía) de la "erre" interna, traduzcamos: "todas las cosas se hallan afectadas por una r-iada (ῥεῦμα) y por cata-rr-o" (κατα-ῤῥοῦ)".

A Cratilo la "erre" le resuena a la esencia o eidos del ser, de todo, según Heráclito.

El "logos" griego —el lenguaje— inventó y disponía de palabras de tipo "acorde" de significaciones (Cl. I.1), en unidad de palabra (en unidad fonética); (2) de palabras resonantes a "frases esenciales" (Cl. III.2); (3) de palabras, algunas de cuyas letras (elementos, στοιχεῖα) resonaban a la "esencia" básica del universo, de todos los seres (Cl. III.2).

¿El "logos" griego les sonaba y resonaba a (1), (2), (3) aun a Sócrates y/o Platón?

¿O era una posibilidad del "logos", del suyo, la de que, por obra de un "Legislador, varón dialéctico", su logos llegara a sonar y resonar en acto a (1), (2), (3)?

¿No indicaron Sócrates y Platón con ejemplos concretos

y normas generales cómo hacer que, respecto del logos —o lengua en y con que ellos se encontraron desde niños pensando-hablando-oyendo— rindieran al máximo los recursos de tipo (Cl. I. 1) y (Cl. III. 2)? Lo practicó Sócrates ante Hermógenes y Cratilo; y en otros diálogos, oportunamente, ante otros codialogantes y oyentes. ¿Hemos de darnos por aludidos los traductores?

IV

Indicadores

(IV.1) Indicadores de existencia. *(a) Los llamados "nombres propios": aquí los de "todos" los codialogantes —Sócrates, Parménides, Zenón, Fedro, Pausanias, Agatón, Alcibíades...— designados por sus nombres, repetida y mutuamente, durante el diálogo; (b) otros codialogantes designados por descripciones inequívocas, por estar presentes, cual "el Extranjero de Elea", "el Extranjero ateniense"; (c) nombres propios de no dialogantes, mas presentes en determinadas y públicas circunstancias, cual "Platón, éste precisamente" (οὑτοσί), —a quien Sócrates debió señalar con el dedo al pronunciar tal nombre, cual de garante ante los jueces (*Apología *34 a). Se trata de la clásica y aún vigente función designativa máxima de existencia: la del "nombre propio" o "pronombre propio" o "descripción" garantizada, en cuanto existencia y unicidad, por determinadas circunstancias.*

Esto clava y remacha en la realidad, existencia, el diálogo entre los codialogantes.

Recuérdese —sea dicho en una frase, casi superflua— que, en aquellos tiempos, no existía el género nuestro de "novela".

Lo dicho acerca de hombres, vale respecto de dioses: sus nombres propios, sus descripciones características.

Las frases: ¡por Júpiter!, ¡por los dioses!... las pronunciaban Sócrates y codialogantes con la fuerza y respeto de sincera creencia en su existencia, y juraban por ellos, o los conjuraban cual testigos y garantes reales de afirmaciones necesitadas de seguridad si se las dejase en puramente humanas. La traducción ha conservado tales frases tal cual. Remachan lo dialogado en la realidad. El lector que tenga escrúpulos en decirlas con su resonancia religiosa, sustitúyalas mentalmente por otras de su devoción o creencia; mas remache el diálogo en la realidad, para leerlo y pensarlo en su "tono" griego, —cosa tan importante, al menos, como fijar y mantener el "tono" en una composición musical nuestra, clásica.

(A) son "indicadores" *de* existencia *o* realidad *de eidos e idea los nombres propios de Belleza, Fealdad, Justicia, Injusticia, Piedad... Sócrates nombra tales eídoses o ideas no con la forma abstracta equivalente a la anterior castellana, —fuera de raras veces; sino con la de adjetivo neutro sustantivado—, si se acepta aquí esta intromisión de ambigua terminología actual. Dice "lo bueno" (τὸ 'Αγαθόν), "lo Malo" (τὸ κακόν), "lo Bello" (τὸ καλόν), "lo Feo" (τὸ αἰσχρόν)..., en que lo llamado ahora "artículo" tiene la fuerza de demostrativo: de "indicador", reforzable por αὐτό, por "mismo";* αὐτὸ τὸ ἴσον: *lo Igual "mismo", "precisamente" (lo igual)...;* αὐτὸ τὸ 'Αγαθόν: *es "eso, precisamente" (lo Bueno).*

Sócrates —y/o Platón— reforzará insistentemente la designación o función de "indicador" de realidad con las frases potenciadamente "indicadoras" (Cl. II.1, 2): "eso precisamente en cuanto en sí mismo, consigo mismo, firme, único, eterno". Tales refuerzos —mediante tales indicadores, propios de cosas tan reforzadamente indicables— no los aplican ni Sócrates ni Platón a las "cosas" bellas, buenas, iguales, injustas; ni

siquiera a los "individuos", —Alcibíades, Agatón, Fedro, Parménides... Ellos son, a lo más, indicados con "éste precisamente" (ὅδε, οὑτοσί); mas no, con "éste, en cuanto él mismo, consigo mismo, firme, único, eterno".

Desde este punto de vista —llamémoslo de gramática filosófica— los eídoses en especial "lo Bueno", "lo Malo"... son indicados como más reales aún que los individuos que a Ellos se asemejen, participen, imiten. Los "indicadores" de máxima potencia-en-realidad se reservan para los eídoses (e ideas).

(B) Respecto de los individuos. Reciben cual denominación valorativa propia la de "eídolos", —de eidos en diminutivo, de ideíllas. Por tanto su realidad es (se dice ser) de grado esencialmente menor; y, por tanto, son menos "indicables"; y la mente no puede clavarse y clavar en ellos nombres y razones cual lo puede hacer en los eídoses, por ser mismos y mismísimos.

Timeo afirma esto mismo respecto del pronombre "indicador de realidad": "el esto" (o "lo esto", τόδε). Nada de lo real sensible, —sea agua, aire... y los compuestos, en grado mayor o menor, de ellos— es y se debe llamar "este" (esto), sino solamente "tal", τοιοῦτον, "quisieste", —el agua sensible es quisiagua (de Agua - eidos), eídolo de Agua, acu-oide...; el fuego de acá es real por modo y grado de igni-forme o pir-oide...: eídolo de Fuego (eidos). Igual se diría de Sócrates. No es hombre; no es "este" hombre (ὅδε); es antropoide, ideílla o ídolo de Hombre (eidos). Señalable aún, decible con el "indicador" de "quisieste"; y aún con el de "éste"; mas con un "éste" no reforzable o potenciable con "mismo, en cuanto consigo mismo...".

Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos, sienten ser su propia realidad —y lo expresan en logos ajustados a

ella— como de grado inferior, tal vez inferior en cuanto grados, a la realidad de los eídoses (o ideas). Se notan ser, por comparación, quisieste, quisirreales, —y saben decirlo en su lengua.

Qué cuestiones suscite este punto, o advertencia "verbal", y qué teorías metafísicas u ontológicas refute o confirme —o, como se dice ahora, qué "compromisos ontológicos" suponga e imponga— no es obligación que el presente traductor e introductor se haya impuesto decidir. Se ha impuesto la de ofrecer indicios "verbales" apoyados en el texto —bien leído-oído-y-pensado— dejando al lector el que forme él, "él mismo, consigo mismo", la teoría o interpretación ontológica.

(IV. 2) Indicadores de graduación.

Los eídoses (o ideas) no admiten cambio de estado: de positivo a superlativo. Lo Bueno (Bondad), Lo Bello... son lo que son —lo Bueno es bueno, lo Bello es bello... lo Uno (τὸ ἕν) es uno...— en grado tal y tanto de mismidad que ni son superlativo de un comparativo y ambos de un positivo, ni Ellos admiten superarse hacia otro Superlativo, o ser comparados con otro superior en su orden —los eídoses, son cada uno, "único" (μόνον) en su orden.

Mas las cosas —bellas, feas, justas, buenas...— pueden superar su estado natural de eídolos, de quisieidos —llamemos "positivo" a tal estado— y mejorarse (o empeorarse), y llegar a ser "óptimas", —ἄριστον, respecto de Lo Bueno; embellecerse (o afearse) y llegar a bellísimo (κάλλιστον), respecto de Lo Bello. La vista sensible es, en su estado positivo, εἴδωλον, ídolo, pues ve (ἰδεῖν); es real y "verbalmente" quisieidos o quisiidea; mas puede superar tal estado (inicial o natural) suyo y llegar a ser" ἡλιοειδέστατον": de eidos el más parecido al Sol: ser ideísima, superado máximamente (lo más posible) su estado de eídolo.

Por el procedimiento o instalación dialéctica —de que Sócrates hablara en el diálogo República o Politeía— la vista sensible asciende a vista superlativa, a un máximo insuperable ya. Mas no llega ni puede llegar la vista a ser ni siquiera la Luz ni el Sol, —que son, a pesar de sus excelencias, y de ser "individuos" indicables: La Luz, El Sol— eídolos respecto de "Lo Bueno" (ἰδέα τοῦ 'Αγαθοῦ). Aparte de ser —según Timeo, escuchado atentamente por Sócrates presente— tanto Sol como Luz y como Vista unos "quisieste" y "quisieidos".

Por mucho que, cambiando el estado (inicial, positivo o puesto) de su ser, una cosa sensible: hombre, vista, Sol, Luz, acciones, poemas, leyes... vaya siendo más semejante a un "eidos": a Lo Bueno, a lo Bello, a Lo Uno, a lo Injusto, a lo Feo... no llegará a ser eidos. El estado "superlativo" de una cosa no llega a coidentificarse con un eidos. El óptimo no es lo Bueno; El bellísimo no es lo Bello... El superlativo de bueno no es lo Bueno...

Las formas verbales de positivo, comparativo, superlativo son "indicadores" del grado de realidad de una cosa real, existente.

Bellísimo es "más" real y lo es de "mejor" manera que "bello"; Optimo es más real y lo es de mejor manera que "bueno"...

Pero, sobre tales superlativos —máxima y mejormente reales— están los eídoses. Están éstos, con palabras de Sócrates, ἐπ-ἔκεινα: más allá de los superlativos. Y ellos, cada eidos, es ἐκεῖνο: es "Aquel" o "Aquello", respecto de los otros, aun de (sus) superlativos.

Advirtamos ya, para dar violentamente por terminado este punto, que la mente-pensamiento-palabra de Sócrates y/o Platón están puestas a ser lo real (inicial, positivo) en estado de superlativo, —estado que no llega a ser "eidos". El eídolon no llegará a ser eidos.

La traducción emplea el superlativo siempre que lo empleen Sócrates, Platón o sus codialogantes. "Superlativo" es "tono" o "tónica" de diálogos enteros, o de partes típicas de ellos.

Vaya el lector haciendo durante la lectura (mejor aún, a lo largo de una lectura "pronunciada") algo así como una estadística de palabras en "superlativo". Notará que forman una mayoría las de verdaderísimo (ἀληθέστατα), *correctísimo* (ὀρθότατα), *bellísimo* (κάλλιστα), *buenísimo* (ἄριστον, βέλτιστον), *decorosísimo* (κοσμιώτατος), *necesarísimo* (ἀναγκαιότατον), *imposibilísimo* (ἀδυνάτωτον), *perfectísimo* (τελειώτατος)*... Los "indicadores" señalados aquí le ayudarán a no resbalar o patinar por tales palabras. Son "indicadores" de realidad, de existencia máxima de una cosa, —y no, exageraciones de dudoso o mal gusto literario, filosófico o sentimental.*

(IV.3) Indicador de existencia (o realidad).

Máxima general.

La palabra ὄν, *"ente", pertenece al tipo de palabra "acorde".* Es uni-sonante, *mas pluri-significante, —(Cl. I) empleando aquí estas palabras que, con todo lo anterior, habrán alcanzado sus propios valor y justificación.*

Tal palabra, en su unidad sonora es bi-significante. "Ente" (ὄν) *suena a "alguien" (Sócrates, Agua...) que* "está-siendo" *"algo" (mortal, enfermo; líquida, caliente...) Escribamos «(—) está-siendo (— . —)». "Estar-siendo" es la manera de "ser realmente" (alguien algo).*

Sócrates y/o Platón emplean las frases ὄντως ὄν: *"estar siendo" realmente (alguien algo);* τῷ ὄντι, *en realidad;* τῷ ὄντι ὄντως, *realmente en realidad, —"en realidad de verdad" sería su equivalente en "frase hecha" castellana. Nótense los grados de refuerzo "en realidad": potencias ascendentes o afincantes de onto-logía:* ὄν, ὄντως, τῷ ὄντι, τῷ ὄντι ὄντως: *estar-sien-*

do, estar siendo realmente, en realidad, realmente en realidad (alguien algo).

Sócrates y/o Platón, al pensar-hablar de que "alguien" (eidos, eídolos) es "algo" (en sí, consigo mismo, eterno, único...; o movible, movido, simple, compuesto...), lo de "es" es "estarlo-siendo", reforzable por "realmente"...

La traducción no omite jamás tales refuerzos cuando el original los emplea. Aquí se ha señalado su fuerza peculiar: afincar, cada ente en su ser, en la realidad, en la existencia.

Máximo y general compromiso "ontológico".

Realismo integérrimo e integral: en todo lo de todos, y en todos.

Así que las frases-fórmula: "qué es" (τί ἐστιν), "qué, por cierto, es"... hay que pensarlas, al decirlas y oírlas, como "¿qué están siendo, en realidad, en realidad de verdad" lo Justo, lo Bello ... Agua-agua, Fuego-fuego, Hombre-hombre...?

Así todo está colocado, afincado, en el máximo de realidad; comprometido, al máximo, con y en onto-logía: en pensar-hablar de ser: de "ser que está siendo" en realidad de verdad.

Tal es el "tono" onto-lógico que dan a diálogos, a párrafos, a frases los filológica y gramaticalmente "inocuos" adverbios o frases adverbiales: "en realidad", "en realidad de verdad".

Adverbios eminentemente filosóficos.

El lector que los esté siendo: pensando-diciendo (al leerlos en griego o en castellano) cual "tono" de un diálogo entero (a veces), de párrafos (más frecuentemente), y aun de palabras (frecuentemente verbos, sustantivos o adjetivos) ha-

brá pensado-dicho-oído "diálogo" de Sócrates con sus codialogantes y oyentes —Platón con sus académicos—, y no un diálogo entre lógicos formales, matemáticos, simbólicos, filósofos analíticos modernos, nominalistas o conceptualistas, gramáticos o filólogos de la Edad Media o de nuestros mismos días.

(Más detalles, y justificaciones, aparecerán en los Argumentos y Notas puestas a los diálogos. Muchas de las dificultades y cuestiones que lo anterior haya causado en la mente de algunos lectores —filósofos, filólogos, o no— les acudieron y atormentaron ya a Sócrates y a sus codialogantes, a Platón y a sus académicos. El lector verá cómo las plantearon e intentaron solucionar. Otras, tal vez sean nuevas, de ellos respecto de nosotros; o de nosotros respecto de ellos).

PRIMERA PARTE

SOCRATICA

CARMIDES

(O SOBRE LA SAPIENCIA. ENSAYO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Palestra de Taureas, frente al santuario de Basilé. Hacia el año 430 a. C.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico. Edad: unos 30 años.

CRITIAS. Ateniense. Aristócrata. Político. Uno de los Treinta Tiranos. Poeta. Amigo de sofistas. Coetáneo de Sócrates. Primo y tutor de Cármides.

CÁRMIDES. Ateniense. Jovencito.

Gran multitud de jovencitos admiradores y enamorados de Cármides.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Academia (380 ?).

ARGUMENTO

I

Introducción (157-159 b)

Advertencias

(a) Hay palabras griegas que venían siendo, y eran aún en tiempos de Sócrates, *palabras-acorde* (Cl. I) en que resonaban a la una varias significaciones que posteriormente se separan y que Sócrates, treintañero, intentaba ya separar, —de-finir. Así la palabra "logos" (λόγος) era "acorde" biensonante a oídos-mente-lengua del griego de aquellos tiempos. Y sonaba a la una a "palabra, razón, cuenta (proporción), discurso, dicho, leyenda . . ." (Cl. I 1). Significaciones conexas; lo que permitía poner a resaltar, según el caso o necesidad, una de ellas, vgr. "palabra", unas veces; otras, "cuenta"; otras, "cuenta-y-razón"; otras, "discurso" . . ., quedando las demás de timbre o armónicos, nunca reducidos a silencio total.

Palabra-acorde lo era (aún) la de "ἀρχή": sonaba a principio-comienzo-príncipe-gobernador . . . (Cl. I.3).

Palabra-acorde, casi dual o dúo, lo era aún la de "πρῶτον": primero-primario-primitivo (Cl. I.3).

Palabras-acorde, baste ya con este ejemplo, lo eran (ya) ἰδέα, εἶδος. En el diálogo "Cármides" ambas, tan filológicamente emparentadas, suenan preeminentemente a "figura, aspecto (bello) de ver" (154 d; bellísimo de eidos, bellísimo de ver y a la vista; ἰδέα, 158 a; 175 d). Pero otras veces ἰδέα, εἶδος, εἰδέναι serán "acorde" en que resuenen, a la vez y distintamente (a) "lo que se ve con vista de mente", o con mente puesta a ver (intuir, no a discurrir) —al modo que lo que se ve propiamente con vista de ojos es "el color"; y a (b) lo que una cosa es "ella en cuanto ella misma" (αὐτὸ καθ' αὑτό), o su "esencia", (Cl. I.2), preteriendo o preterviendo lo demás que tenga (de útil,

agradable). (a) "concepto de la mente" (vidente); (b) "especie" o clase (eídoses de causas, de colores, de sonidos... de almas)... (Cl. III.1).

Este tipo de palabras-acorde es "definible", o sea: reductible a una sola significación; lo que se podrá conseguir —veráse en el caso de la palabra σωφροσύνη, tema del diálogo— mediante varios procedimientos: por el contexto, por resalte, por definición.

Mas hay palabras que, sometidas a tales procedimientos, resultan "indefinibles".

(b) Palabras de significación "general"; no definibles. "Animal" posee, o ha llegado a poseer, significado de "género" respecto de diferencias suyas, —animal racional, animal irracional. La vaguedad de "animal" es determin*able* o defin*ible* por (sus) especies. La vaguedad "global" de la palabra "hombre" puede deshacerse mediante la definición: "animal poseedor de razón" (λόγον ἔχον: palabra, razón, cuenta, discurso...). La vaguedad de "redondo", se deshace mediante "curva, cerrada, plana, centrada"... Por este tiempo ya se conocía y practicaba tal método de des-hacer "vaguedades" o "significados globales".

Significados defin*ibles* que han llegado a ser defin*idos*.

Mientras no se haya obtenido definición, "defin*ible*" equivale a "vago", "global". Tienen éstos función real en el lenguaje corriente; mas no, en el filosófico. "Ya que sabes, por cierto, hablar griego, ἐπειδήπερ ἑλληνίζειν ἐπίστασθαι 159 a)", dice Sócrates a Cármides, "¿dirías qué te parece ser eso que en ti notas (αἴσθησις) como σωφροσύνη?", —digamos ya, provisoriamente, "notas cual Sapiencia".

Un término puede tener extensión bien definida negativamente; mas no tener (aún) contenido definido (o definible). Así, saber que "verdad", "ente", "eidos", "idea", "sapiencia" ... no son (no se extienden, de modo que se pueda decir y pensar en) falsedad, nada, ignorancia; o saber que no se puede extender (predicar) "par" a rojo; o que no se pueda "ya" extender "par" a Justicia ...; y, con todo, no haber definido el contenido propio y estructura interna de verdad, ente, sapiencia, par, idea ..., o porque no se los ha definido o porque, aun habiéndolo intentado, no se lo ha alcanzado.

Pues bien: en el tiempo de este diálogo, Sócrates, Critias, Cármides tienen y usan, en forma in-definida en cuanto a contenido, la

palabra σωφροσύνη; intentan, como se verá, definirla; mas resultará que no consiguen definirla; que se queda, al final, indefinida. Lo cual es una experiencia filosófica, real y peculiar a filosofantes: a filósofos en servicio activo de "investigación", de consideración (σκῆψις, ζήτησις 158 e, 159 a ... 175 e, final).

Veremos, con Sócrates, que este estado de in-definición, in-definible, de "σωφροσύνη" proviene de que incluye un conjunto de significados, conexos latamente, mas sin un orden tal entre ellos que dé una unidad que responda a la pregunta *singular* "qué es" (ὅ τι ἔστιν) y "qué tal es" (ὁποῖον 159 a), que ya desde el comienzo del diálogo estricto propone Sócrates a Cármides y que ha de ser pregunta no sólo primera sino primaria: ha de ser comienzo-y-principio.

(c) Plan detallado de la definición de σωφροσύνη, según Sócrates. Dos fases: (a) supuesto o dado que uno la está siendo internamente (σοὶ πάρ-εστιν, ἐν-οῦσαν αὐτήν 159 a), —que se está uno siendo "sapiente", "temperante", "morigerado", "conocedor de sí mismo"... o como se quiera, se haya, se intente caracterizar tal palabra, una y la misma; tal estancia de tal realidad en uno mismo ha de proporcionar, o está dando, una cierta sensación o sentimiento de sí (αἴσθησίν τινα παρέχειν); está dándose a sentir ella en su peculiaridad (sapiencia, temperancia ...), y por ello proporciona una "cierta opinión" (δόξα τις) de sí, —dase a entender y da qué hablar de sí a quien la está siendo y sintiendo. Así que hay que dirigir la mente (προσέχων τὸν νοῦν) y mirarse a sí mismo (ἀποβλέψας εἰς σεαυτόν 160, d, e). Y a base de tal estar siéndose y sintiéndose a sí y a ella responder a la cuestión unitaria, aunque compleja: "qué es y cuál es" (ὅ τι ἔστιν καὶ ὁποῖον τι 159 a, 160 d) "sapiencia". Para responder adecuadamente a esta pregunta, pedirá Sócrates que se añada una condición más: que sapiencia —o discreción, o temperancia...— "ayuden" (ὠφέλειν: que es algo más fino y amplio que el que "sean útiles", χρῆσθαι, χρήσιμα) a ser bello-y-bueno (καλόν κἀγαθόν, 160 b, c, d, e; 161 a) y, por último, a ser "bienaventurados" (εὐδαιμόνα εἶναι 173 d).

II

El plan, pues, de investigación —aquí de "sapiencia", "temperancia"...— consiste en determinar qué es, cuál es su calidad, su peculiar provecho, su aporte al "fin-final".

La respuesta, o intento de ella, está distribuida en dos partes.

Parte primera. Sócrates - Cármides (159-162 a, b). Están puestas a prueba según tal plan tres definiciones:

(1ª) Para disponer de *una* palabra —suficientemente vaga, a la vez que de plurisugerente sentido— empleemos la de "sensatez" para traducir la unitaria palabra σωφροσύνη, y su también vago y plurisugerente sentido.

"Sensatez", se atreve a decir Cármides, "es obrar en todo de ordenada y tranquila manera" (κοσμίως καὶ ἡσυχῇ, así en forma de adverbio, de modo de ser algo) en todo: caminar, dialogar. . . "Compendiosamente, sensatez es una cierta tranquilidad". (159 a, b). Sócrates discutirá tal afirmación haciendo notar a Cármides que velocidad, agilidad . . . son, en algunos dominios de actos y ejercicios, algo bello, y más bello que lentitud, calma . . . Sobre todo, en lo referente al cuerpo. Y casi igual, respecto de esos actos y ejercicios del alma: facilidad, presteza . . . en aprender, investigar. Conclusión, admitida por Cármides: "vida tranquila no es más sensata que la no tranquila". (160 c, d). Luego "Sensatez" no es definible por "tranquilidad, calma, sosiego, serenidad . . .". No llena las tres condiciones del plan de definición, a llenar por la respuesta.

(2ª) "La sensatez le hace ser al hombre pundonoroso", tener pudor (αἰδῶς) y vergüenza (αἰσχύνεσθαι) (160 a, b). Esta respuesta la da Cármides después de haber escuchado y practicado el modo indicado por Sócrates para responder: "atiende, mírate a ti mismo qué te hace ser, qué calidad (ὁποῖον, ποῖα) te da, qué te hace sentirte la sensatez". Cármides se sentía ser "pundonoroso", —tal era la calidad peculiar de "sensatez".

Sócrates le hace caer en cuenta —recordándole las tres condiciones para una respuesta correcta— que "la sensatez no es pudor, porque sensatez es algo bueno; mas pudor, no es más bien bueno que malo"; le ha recordado aquello de Homero:

Pudor no le es un bien para varón indigente.

(3ª) "Sensatez es hacer cada uno su quehacer" (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, 161 b, c, d, e; 162 a, b). "Hacer cada uno lo suyo".

Sócrates hará notar a Cármides la ambigüedad, e inaceptabilidad, tomado globalmente eso de "lo suyo". "Lo suyo": ¿de uno, en cuanto

único?, ¿en cuanto miembro de una Ciudad? ¿Hacer "todo" lo que es, o ha de ser, suyo: "sus vestidos, su calzado, su aceitera. . .?". ¿Hacer sólo lo que él ha de usar; y no hacer nada para la Ciudad, ciudadanos. . .?

Cármides admite la conclusión: "Hacer cada uno lo suyo de esa manera y en tales casos, no es sensatez".

Toda esa pluralidad encaja tan mal en la unidad de la palabra griega σωφροσύνη como en la castellana de "sensatez", —o sapiencia, o temperancia . . .

Parte segunda. Sócrates y Critias (162 b, c, d, e, 173 a) ponen tres veces a prueba la definición de "sensatez", propuesta por Cármides.

(1ª) "La sensatez consiste en hacer (πράττειν) cada uno lo suyo". ¿Es lo mismo hacer (πράττειν) que obrar (ποιεῖν) o que elaborar (trabajar: ἐργάζεσθαι, ἐργασία)?, —pregunta Sócrates. Y advierte a Critias que le concede el que ponga los nombres a su gusto; mas que indique a qué aplica cada uno. ¿La sensatez consiste en hacer o en obrar o en trabajar cada uno lo suyo?

Aceptemos nosotros la concesión de Sócrates, aceptada por Critias, y tomemos la condición restrictiva cual norma. "Quien *hace* (πράττειν) no algo bueno, sino malo, no es sensato (sapiente); mas lo es quien hace algo bueno y no malo; así que defino", dice Critias, "sensatez es *hacer* (πράττειν) cosas buenas" (163 e). Critias no practica la restricción a unidad: un término solo para un concepto solo, y al revés. Lo único que, al parecer, queda aceptado en común, por reverencia a Hesíodo, es que las obras (ἔργον) de los artesanos-artífices (δημιουργός, que trabajan para el pueblo o comunidad, siendo ellos mismos parte del pueblo, δῆμος) son hechas bella (καλῶς) y útilmente (ὠφελίμως) y que no merecen sino alabanza. Estas, y las con tales modos hechas —y con tales adverbios dichas— son las obras "suyas": las de cada uno y las que cada uno ha de hacer para ser sensato, —"sapiente, temperante . . .".

Sócrates abandona este punto —o precisiones verbales y adverbiales— y ataca el tema desde un segundo punto de vista:

(2ª) Critias no cae en cuenta, según Sócrates, de que no se puede hacer algo, una obra, bien, bellamente, provechosamente —y, por tanto, ni aun con todo eso, se puede ser "sensato"— si "el sen-

único?, ¿en cuanto miembro de una Ciudad? ¿Hacer "todo" lo que es, o ha de ser, suyo: "sus vestidos, su calzado, su aceitera...?". ¿Hacer sólo lo que él ha de usar; y no hacer nada para la Ciudad, ciudadanos...?

Cármides admite la conclusión: "Hacer cada uno lo suyo de esa manera y en tales casos, no es sensatez".

Toda esa pluralidad encaja tan mal en la unidad de la palabra griega σωφροσύνη como en la castellana de "sensatez", —o sapiencia, o temperancia ...

Parte segunda. Sócrates y Critias (162 b, c, d, e, 173 a) ponen tres veces a prueba la definición de "sensatez", propuesta por Cármides.

(1ª) "La sensatez consiste en hacer (πράττειν) cada uno lo suyo". ¿Es lo mismo hacer (πράττειν) que obrar (ποιεῖν) o que elaborar (trabajar: ἐργάζεσθαι, ἐργασία)?, —pregunta Sócrates. Y advierte a Critias que le concede el que ponga los nombres a su gusto; mas que indique a qué aplica cada uno. ¿La sensatez consiste en hacer o en obrar o en trabajar cada uno lo suyo?

Aceptemos nosotros la concesión de Sócrates, aceptada por Critias, y tomemos la condición restrictiva cual norma. "Quien *hace* (πράττειν) no algo bueno, sino malo, no es sensato (sapiente); mas lo es quien hace algo bueno y no malo; así que defino", dice Critias, "sensatez es *hacer* (πράττειν) cosas buenas" (163 e). Critias no practica la restricción a unidad: un término solo para un concepto solo, y al revés. Lo único que, al parecer, queda aceptado en común, por reverencia a Hesíodo, es que las obras (ἔργον) de los artesanos-artífices (δημιουργός, que trabajan para el pueblo o comunidad, siendo ellos mismos parte del pueblo, δῆμος) son hechas bella (καλῶς) y útilmente (ὠφελίμως) y que no merecen sino alabanza. Estas, y las con tales modos hechas —y con tales adverbios dichas— son las obras "suyas": las de cada uno y las que cada uno ha de hacer para ser sensato, —"sapiente, temperante ...".

Sócrates abandona este punto —o precisiones verbales y adverbiales— y ataca el tema desde un segundo punto de vista:

(2ª) Critias no cae en cuenta, según Sócrates, de que no se puede hacer algo, una obra, bien, bellamente, provechosamente —y, por tanto, ni aun con todo eso, se puede ser "sensato"— si "el sen-

sato ignora (ἀγνοεῖν) que es sensato". El sensato ha de saber que es sensato. Es decir: ha de saber (γιγνώσκειν) que obra bien, bellamente, provechosamente; o que su obra es buena, bella, provechosa. Este saber de sí y de su obra es la sensatez, propiamente, —es la "sapiencia". Admito, dice Critias, que "hombre que no se conozca a sí mismo no es sensato", a tenor de la inscripción —sea saludo o mandato— de Delfos "conócete a ti mismo", —γιγνώσκειν ἑαυτόν. Te otorgo todo lo anterior; lo dejo correr (ἀφίημι); y quiero razonar contigo sobre si "sensatez consiste en conocerse uno a sí mismo" (165 b).

Notemos con Pródico, Sócrates y Critias la diferencia entre "*Sentirse* ser sensato" —fórmula primera, empleada por Sócrates al iniciar Cármides la primera definición de "sensatez": sapiencia, temperancia . . . (159 a), αἴσθησιν τινά παρ-έχει— y la fórmula actual "*conocer* que se es sensato", —γιγνώσκειν (165 b).

La palabra σωφροσύνη pasa sutilmente, y aun conexamente, de sonar a "sensatez" a sonar "a sapiencia", o sonar a "ciencia" (ἐπιστήμη) impelida por ese término medio que es "conocer", —conocimiento de algo. Para los dialogantes tal deslizamiento no es un desliz (Cl. 1). Notemos los pasos:

sentirse ser sensato;

conocer que se es sensato, —y se obra sensatamente;

saber que se es sensato . . .

Toda ciencia —medicinal, matemática, arquitectura. . .— es ciencia que versa sobre algo (τινός) distinto de ella misma, y hace obras distintas del saberse hacerlas, —adviértele Sócrates a Critias. Pues bien, replica Critias, la sapiencia es una ciencia peculiarísima: la única que es ciencia de sí misma y de todas las demás ciencias. Más aún: es ciencia de la ciencia y de la insciencia (ἀν-ἐπιστημοσύνης).

Así que "ser sapiente (σωφρονεῖν) y Sapiencia (σωφροσύνη) es precisamente esto (δή τοῦτο): saber conocerse a sí mismo y saber qué es lo que sabe y qué es lo que no sabe" (167 a, b). Admítelo Critias.

(3ª) Y tal es la tercer copa de razones con que se ha de brindar ahora en honor de Júpiter, el Salvador, —dice Sócrates a Critias.

Las razones, a poner en común consideración (ἐπισκεψώμεθα) son:

(a)
saber que sabe saber *algo;*
saber que sabe no saber *algo;*
no saber que sabe saber *algo;*
no saber que no sabe saber *algo.*

(b)
saber que sabe saber*se* (a sí mismo);
saber que sabe no saber*se;*
no saber que sabe saber*se;*
no saber que sabe no saber*se.*

(c)
saber que sabe saber;
saber que sabe no saber;
No saber que sabe saber;
no saber que sabe no saber.

Todo ello, en frases más condensadas, se lo admite Critias a Sócrates (167 a, b), quien le pregunta: "¿es posible o no esto: respecto de lo que uno sabe y de lo que uno no sabe, saber que sabe y saber que no sabe? Esto lo primero; y después: en caso de ser posible, ¿qué ventaja nos reportaría esto por saberlo?" (167 b).

Advirtamos cómo conduce Sócrates, a sus treinta y tantos años, el diálogo con más jóvenes, coetáneos o viejos, aficionados a filosofar.

Sócrates ejemplifica con vista, oído, deseos, opinión, amor, miedo . . .

Vista que está viendo *color.*

vista que está viendo que ve *color.*

vista que está viendo que ve, —(se ve a sí misma y a las demás visiones).

vista que está viendo que *no ve.*

amor que ama belleza,

amor que no ama belleza alguna.

amor que se ama a sí mismo, —y a todos los otros amores.

Ciencia que es ciencia de lo *aprendible* (μαθήματος).

Ciencia que es ciencia de sí misma y de las demás ciencias.

Ciencia que es ciencia de ciencia y de in-sciencia.

Movimiento que se mueve a sí mismo.

Calor que se calienta a sí mismo.

Grandor que se engranda a sí mismo.

De estos ejemplos, dice Sócrates a Critias, unos son del todo imposibles, otros grandemente dudosos . . . Por todo lo cual, concluye Sócrates: (1) no sé si es posible haya algo así cual ciencia de ciencia; (2) que sea ella precisamente la sapiencia; (3) y que tal tipo de sapiencia sea, o no, provechosa; (4) ahora, que "sapiencia" nos sea algo provechoso creo "adivinarlo" (μαντεύομαι). Los tres primeros puntos corresponde a Critias el "demostrarlos".

En la continuación del diálogo resaltan las siguientes cuestiones: (1) No cabe dudas de que cuando uno tiene eso de conocerse a sí mismo se conozca él a sí mismo. (2) Mas es dudoso el que quien tal tenga conozca necesariamente qué es lo que conoce y qué es lo que no conoce. (De saber él que él mismo sabe-y-de saber que sabe saber*se* no se sigue "necesariamente" que sepa algo y que sepa que no sabe *algo*). (3) Además de saberse sapiente, hace falta para "saber" (ἐπίσ-τασθαι) algo, saber una ciencia especializada en dicho algo: medicina, para asuntos de salud; armonía, para los de música . . . Para esto no da la "sapiencia". Quien ignora las ciencias particulares y particularizadas solamente "sabe que sabe"; mas sabe, ¿qué (4) Saberse sapiente no da para saber (o reconocer) si es realmente sabio en su materia el sabio en una ciencia particular. No da para distinguir entre sabio y charlatán, entre médico verdadero y falsario . . . (5) E inversamente, el científico especializado no sabe que es sabio en su misma ciencia por sólo tenerla y aun ejercitarla bien, pues su ciencia no es sapiencia; no es saber de su saber. Así que la Ciencia de la Ciencia no es provechosa para nadie y para nada.

FINAL

Sócrates se excusa ante Cármides de ser mediocre investigador de "qué es", de "la calidad peculiar" y de "cuál es el provecho propio" de Sapiencia.

"Había soñado" Sócrates —sueño bien natural en un treintañero, y no tantos aún de "filosofante"— en que Sapiencia fuera, nada menos y ella únicamente, La Ciencia de la Ciencia.

ΧΑΡΜΙΔΗΣ

[ἢ περὶ σωφροσύνης, πειραστικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΧΑΙΡΕΦΩΝ ΚΡΙΤΙΑΣ ΧΑΡΜΙΔΗΣ

153 a

Ἧκον μὲν τῇ προτεραίᾳ ἑσπέρας ἐκ Ποτειδαίας ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου, οἷον δὲ διὰ χρόνου ἀφιγμένος ἁσμένως ᾖα ἐπὶ τὰς ξυνήθεις διατριβάς. Καὶ δὴ καὶ εἰς τὴν Ταυρέου παλαίστραν τὴν καταντικρὺ τοῦ τῆς Βασίλης ἱεροῦ εἰσῆλθον, καὶ αὐτόθι κατέλαβον πάνυ πολλούς, τοὺς μὲν καὶ ἀγνῶτας ἐμοί, τοὺς δὲ πλείστους γνωρίμους. Καί με ὡς εἶδον εἰσιόντα ἐξ ἀπροσδοκήτου, εὐθὺς πόρρωθεν ἠσπάζοντο ἄλλος ἄλλοθεν· b Χαιρεφῶν δέ, ἅτε καὶ μανικὸς ὤν, ἀναπηδήσας ἐκ μέσων ἔθει πρός με, καί μου λαβόμενος τῆς χειρός· Ὦ Σώκρατες, ἦ δ' ὅς, πῶς ἐσώθης ἐκ τῆς μάχης ; — Ὀλίγον δὲ πρὶν ἡμᾶς ἀπιέναι μάχη ἐγεγόνειν ἐν τῇ Ποτειδαίᾳ, ἣν ἄρτι ἦσαν οἱ τῇδε πεπυσμένοι. — Καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὸν ἀποκρινόμενος· Οὑτωσί, ἔφην, ὡς σὺ ὁρᾷς. — Καὶ μὴν ἤγγελταί γε δεῦρο, ἔφη, ἥ τε μάχη πάνυ ἰσχυρὰ γεγονέναι καὶ ἐν αὐτῇ πολλοὺς c τῶν γνωρίμων τεθνάναι. — Καὶ ἐπιεικῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἀληθῆ ἀπήγγελται. — Παρεγένου μέν, ἦ δ' ὅς, τῇ μάχῃ ; — Παρεγενόμην. — Δεῦρο δή, ἔφη, καθεζόμενος ἡμῖν διήγησαι· οὐ γάρ τί πω πάντα σαφῶς πεπύσμεθα. — Καὶ ἅμα με καθίζει ἄγων παρὰ Κριτίαν τὸν Καλλαίσχρου. Παρακαθεζόμενος

153 a 1 ἧκον μὲν B²t : ἥκομεν BT || a 4 Βασίλης B¹ : -λικῆς B²T || c 5 τι recc. : τοι BT.

CARMIDES

(O SOBRE LA SAPIENCIA. ENSAYO)

SÓCRATES, QUEREFONTE, CRITIAS, CÁRMIDES

153 a Llegué ayer por la tarde del campamento en Potidea y, por ausente bastante tiempo, me fui gustoso a las habituales ocupaciones. Y por cierto entré en la palestra de Taureas, —la de enfrente al santuario de Basilé; y allí me hallé con muchísimos, muchos de ellos desconocidos para mí; los más, conocidos. Apenas me vieron entrar tan inesperadamente, inmediatamente, de lejos, y desde donde estaba cada uno b me saludó. Mas Querefonte, por maniático, saliéndose de en medio de ellos se me precipitó y tomándome de la mano dijo: "Sócrates, ¿cómo has salido sano y salvo de la batalla?". (Que poco antes de partir nosotros tuvo lugar la batalla de Potidea, de la que apenas si los de aquí tienen noticias).

—Y contestándole repliqué: Pues como me ves.

Que aquí han llegado noticias, dijo él, de que la batalla fue grandemente dura y que cayeron muertos en ella muchos de los conocidos.

c —Son exactas y verdaderas, añadí yo.

—¿Estuviste presente en la batalla?, preguntó él.

—Estuve presente.

—Siéntate aquí, dijo, y cuéntanoslo, porque no estamos de todo ello claramente informados. Y a la vez, conduciéndome, me hizo sentar junto a Critias el de Caliscro. Sentándome, pues, saludé a Critias y al resto y les referí, acerca del ejérd cito, lo que se me preguntó, que cada cual preguntó lo suyo. Cuando quedamos satisfechos en este punto, pregunté yo, a mi vez, por lo de aquí: sobre el estado actual de la filosofía, sobre los jóvenes, si se destacaban algunos por la sabiduría o por la belleza o aventajados en ambas. Mas Critias,

154 a mirando hacia la puerta, y viendo que algunos jóvenes entraban, peleándose unos con otros, seguidos de todo un grupo, dijo: "Sócrates, me parece que, acerca de los bellos, inmediatamente te enterarás, porque los que entran da la buena suerte de que son los precursores y enamorados del que pasa por ser el más bello entre los de ahora; y me parece que aun él mismo está ya cerca de llegar".

—¿Quién es y de quién?, repliqué yo.

—Lo conoces, dijo; mas, antes de partir tú no había lle-
b gado a edad; es Cármides, el hijo de nuestro tío Glaucón, así que mi primo.

—Conózcolo bien, ¡por Júpiter!, contesté yo; y no era, de niño, cosa de menospreciar; pero creo que debe ser ahora todo un mozo.

—Inmediatamente, dijo, sabrás de su edad y talante.

Y mientras decía esto, entraba Cármides.

Para mí, compañero, no hay patrón de medida, porque, sencillamente, la soy en blanco para los bellos, y casi todos los
c de esta edad me parecen bellos. En verdad se me apareció entonces maravilloso en estatura y en belleza. Me pareció que todos los demás se extasiaron y perturbaron cuando entró; hacíanle de séquito muchos otros enamorados. Para nosotros los varones no resultaba tan maravilloso; mas observando a los muchachos advertí que ninguno, ni aun de los más pequeños, miraba a otra parte, sino que todos lo contemplaban cual a estatua. Mas Querefonte, llamándome,
d me dijo: ¿Qué te parece del joven, Sócrates? ¿No es bello de cara?

—Superlativamente, respondí yo.

—Mas si consintiera, dije, en desnudarse perderías de vista la cara, ¡tan grandemente bello es de eidos!

Y confirmaron los demás estas palabras de Querefonte. Mas yo añadí: ¡Por Hércules!, lo fuera irresistible si tan sólo se le sobreañadiera una pequeñez.

e —¿Qué?, preguntó Critias.

—Si fuera, respondí yo, bien nacido de alma. Aunque debe serlo, Critias, por ser de vuestra casa.

—Es bello-y-bueno, dijo, aun en esto.

—¿Qué, pues, añadí, si lo desnudáramos de alma y la contempláramos antes que su eidos? Porque a su edad querrá dialogar.

—Y mucho, dijo Critias, porque, de cierto, es hasta filósofo
155 a y, como lo parece a otros y a sí mismo, gran poeta.

—Querido Critias, dije yo, esta belleza os viene de lejos: del parentesco con Solón. Mas, ¿por qué, llamando al joven, no me lo presentas?, porque aunque fuera yo más joven nada habría de reprochable en que dialogara con él en tu presencia, siendo como eres su tutor y primo.

—Bellamente hablas, dijo; llamémoslo.

b Y al acompañante añadió: "muchacho, llama a Cármides y dile que quiero presentarlo a un médico, sobre la indisposición de que me dijo ayer padecía". Y a mí me dijo Critias: "me contó de su pesadez de cabeza al levantarse. ¿Qué impide el que finjas ante él conocer un remedio para la cabeza?".

—Nada, respondí yo; que venga.

—Pues vendrá, dijo.

Y así fue, pues vino; y causó mucha risa el que cada uno
c de los que estábamos sentados empujó violentamente al vecino para que así se sentara junto a él, de modo que, de los que estaban sentados en los extremos, a uno lo hicimos levantar; a otro, caer de lado. Cármides, en llegando se sentó entre mí y Critias. Mas entonces, querido, me desconcerté y se me vino abajo aquel mi anterior atrevimiento de que me sería cosa fácil dialogar con él. Empero, cuando dijo Critias que yo era el conocedor del remedio, me dio algo así como una mirada desconcertante, y se aprestaba a
d preguntar, y todos los de la palestra se apresuraron a hacernos círculo, entonces, por cierto, noble amigo, vi lo de dentro del manto y me inflamé; no estuvo en mi poder, y tuve a Cidias por sapientísimo en cosas de amor, al decir, acerca de muchacho bello, aconsejando a otro:

"guárdese bien el cervatillo frente al león,
no llegue a ser su presa de carne",

e que yo mismo creí haber sido hecho presa de tal creatura. Sin embargo, al preguntarme si sabía de remedio para la cabeza, con dificultad respondí que lo sabía.

—¿Cuál es?, preguntó.

Y yo contesté que era una cierta hoja, a la vez que un encantamiento con el remedio, que si se cantaba lo uno y admi-

nistraba lo otro, el remedio operaba íntegramente; mas que, sin el encantamiento, la hoja no servía de nada.

156 a —Copiaré al dictado tuyo, dijo, el encantamiento.

—¿Tanto, añadí yo, si me convences como si no?

Riéndose replicó: Si te convenzo, Sócrates.

—Sea, pues dije yo. ¿Estás seguro de mi nombre?

Si no me equivoco, replicó; no es poco lo que hablamos de ti entre los de nuestra edad, aparte de que me recuerdo que, siendo niño, eras de la compañía de Critias.

b —Haces bellamente en recordarlo, añadí; por lo cual te hablaré, más francamente del encantamiento, en qué consiste, que estaba desconcertado acerca del modo de mostrarte su poder; porque, Cármides, es tal que no puede curar solamente la cabeza. Pero tal vez hayas oído de los buenos médicos que, cuando acude a ellos uno con dolor de ojos, dicen que no pueden encargarse tan sólo de curar los ojos, sino que es necesario cuidar también la cabeza, si es que se quiere el bien de los ojos; y, a su vez, que es gran insen- c satez creer que se puede sanar a la cabeza, a ella precisamente, aparte del cuerpo entero. En virtud de este razonamiento, prescribiendo un régimen para todo el cuerpo, emprenden curar y sanar, con el todo, la parte. ¿No te has enterado de que hablan así y de que así son las cosas?

—Ciertamente, respondió.

—¿Te parece bellamente dicho y aceptas el razonamiento?

—Absolutamente, respondió.

d Oyendo yo su aprobación, me reanimé; volvióme poco a poco mi atrevimiento; me enardecí, y dije: "Así es la cosa, Cármides, y tal es la naturaleza del encantamiento. Lo aprendí, durante una campaña, de uno de los tracios, uno de los de Zalmoxis, de los que se dice hacen hasta inmortales. Decía ese tracio que, en este punto, los griegos decían bellamente lo que yo acabo de decir. Mas Zalmoxis, dijo, nuestro rey, siendo como era dios, afirma que, así como no se ha de e emprender curar los ojos sin la cabeza ni la cabeza sin el cuerpo, parecidamente tampoco al cuerpo sin el alma; y ésta es la causa por la que la mayoría de las enfermedades se les evaden a los médicos de Grecia: que descuidan el todo, del que justamente habría que preocuparse; y, no habiéndose el todo bellamente, es imposible que la parte esté bien.

Porque, dijo, del alma le viene al cuerpo y al hombre íntegro tanto lo malo como lo bueno, y fluye de ella igualmente
157 a de la cabeza a los ojos. Esto es lo que primero y ante todo y sobre todo hay que cuidar, si se quiere que estén bien lo de la cabeza y lo restante del cuerpo. Al alma, dijo, feliz de ti, se la cuida con algunos encantamientos; mas tales encantamientos son las palabras que sean bellas, que de semejantes palabras se engendra en las almas la Sapiencia, engendrada y presente la cual resulta fácil proporcionar la salud a la cabeza y al resto del cuerpo. Dándome a conocer, pues, el remedio y el encantamiento me advirtió: que nadie te
b convenza de curarle la cabeza con este remedio, si no comienza por encomendarte su alma a la cura del encantamiento. Que hasta el presente, dijo, el error entre los hombres consiste en que algunos médicos emprenden el que una cosa vaya sin la otra: sapiencia y salud. Y me recomendó muy particularmente que nadie, por rico, noble o bello que sea, me convenza de obrar de otra manera. Así que yo —pues
c se lo juré y debo obedecer— le obedeceré; y respecto de ti, si quieres, siguiendo las prescripciones del extranjero, comenzar por someter tu alma a los encantamientos del tracio, te daré el remedio para la cabeza; si no, no tendría qué hacer contigo, querido Cármides".

Habiéndome, pues, Critias oído decir esto, me replicó: "buena suerte, Sócrates, fuera, para el joven, este mal de cabeza
d si le forzara, mediante la cabeza, a mejorar la mente. Mas te diré que Cármides no sólo parece destacarse frente a los de su edad por la idea, sino aun por eso mismo que, como dices, tiene el encantamiento, que es la sapiencia. ¿No es así?

—Ciertamente, respondí yo.

—Sábete bien, dijo, que parece ser, de mucho, más sapiente que los de ahora; y en cuanto a lo que atañe a juventud, a nadie es inferior.

—Además, añadí yo, es de justicia, Cármides, que te dis-
e tingas de los demás en todos estos aspectos, porque, creo, que ninguno de los presentes puede ostentar tan fácilmente cómo dos casas atenienses convergen, al parecer, en lo mismo: en más bella y mejor genealogía que la por ti heredada. Porque respecto de vuestra casa paterna, la de Critias, hijo de Drópides, encomiada por Anacreonte y por Solón y por
158 a tantos otros poetas, se nos presenta cual distinguida en be-

lleza, virtud, y demás de lo llamado "bienaventuranza". A su vez, la de vuestra madre, parecidamente. Pirilampo, tu tío materno, parece haber sido varón el más bello y mejor del continente, siempre de embajador ante el Gran Rey o ante cualquiera otro del continente, aparte de que su casa no es inferior a ninguna. Proviniendo de los tales, es verosímil
b que en todo seas el primero. En cuanto a lo visible de tu idea, hijo querido de Glaucón, me parece que ninguno de tus antepasados te ha superado. Mas si eres bien nacido aun en cuanto a sapiencia y cosas por el estilo, tu madre, añadí yo, querido Cármides, te dio a luz feliz. Pero el punto es éste: si, como dice Critias, posees sapiencia, y la posees suficiente, no tienes necesidad de los encantamientos de Zalmoxis o de los de Abaris el hiperbóreo; así que habría de darte ya el remedio para la cabeza; mas si carecieres de aquélla, el
c encantamiento ha de preceder a la administración del remedio. Dime, pues, tú mismo si convienes con Critias, y afirmas que posees ya suficiente sapiencia o estás deficiente en ella.

Ruboroso, comenzó Cármides por parecer aún más bello, —que a su edad le iba bien tal timidez; después, respondió, y no sin dignidad, que no le era fácil, de momento, ni
d conceder ni negar lo preguntado. Porque si, añadió, afirmo que no soy sapiente, aparte de resultar desconcertante el decir tal cosa de uno mismo, dejo a la vez en falso a Critias y a otros muchos a cuyos ojos paso por sapiente, como dice él. Mas si lo afirmo, me alabo a mí mismo, y parecerá pesadez; no tengo, pues, qué contestarte.

Entonces le dije: "es natural que lo digas, Cármides. Y me parece, añadí yo, que consideremos en común si posees o
e no lo que pregunto, para que ni tú te sientas forzado a decir lo que no quieres ni yo, inconsideradamente, eche mano a la medicina. Si te agrada, pues, lo quiero considerar contigo; si no, dejarlo correr".

—Me es, respondió, sobremanera agradable; así que, en vista de esto, considera cuál te parece ser la mejor manera, y considerémoslo de ella.

—Esta me parece ser, añadí yo, la mejor manera de considerarlo: es claro que, si posees sapiencia, tendrás alguna
159 a opinión sobre ella, ya que, de necesidad, existiendo en ti y por existir en ti, dará de sí alguna sensación de la que

te procederá alguna opinión sobre 'qué es' y 'cuál es' la sapiencia. ¿No lo crees?

—Lo creo, respondió.

—Así que, añadí yo, puesto que por cierto sabes griego, ¿no me dirías, acerca de lo que crees, lo que te parece?

—Tal vez, respondió.

—Para que, pues, conjeturemos si la tienes o no, dime, añadí yo, 'qué es', según tu opinión, Sapiencia.

b De buenas a primeras se resistió y no quería contestar; mas después dijo que le parecía consistir Sapiencia en hacer todo decorosa y tranquilamente, —caminar en las calles, hablar y hacer parecidamente todo lo demás. Y me parece, añadió, que lo que preguntas es, compendiosamente, una cierta tranquilidad.

—¿Dices bien?, añadí yo; se dice por cierto, Cármides, que los tranquilos son sapientes. Veamos, por cierto, si con ello dicen algo, porque dime tú: la sapiencia, ¿no es una de

c las cosas bellas?

—Absolutamente, contestó.

—Pues bien: en la escuela de gramática, ¿qué es más bello escribir, parecidas las letras, de prisa o despacio? —De prisa.

—Y ¿qué en la lectura? ¿De prisa o despacio? —De prisa.

—Así mismo, respecto de tocar la cítara hacerlo de prisa; y de boxear, ágil, ¿no es mucho más bello que hacerlo tranquila y lentamente? —Sí.

—Y ¿qué del pugilato y del pancracio? ¿No vale lo mismo? —Ciertamente.

d —En el correr, saltar y en toda otra acción del cuerpo, hechas ágil y velozmente ¿no son bellas?; ¿mas las tranquilas y cansinas, feas?

—Parece.

—Nos parece, pues, añadí yo, que, respecto del cuerpo, no lo tranquilo sino lo más veloz y más ágil es lo más bello. ¿No es así?

—Ciertamente.

—Mas ¿la sapiencia es algo bello? —Sí.

—En este caso, respecto del cuerpo, no sería la lentitud, sino la velocidad, lo más sapiente, ya que la sapiencia es bella.

—Tal parece, dijo.

—¿Pues qué?, añadí yo; en el aprender ¿la facilidad es más

e bella que la dificultad? —La facilidad lo es.

—Mas, repliqué, ¿la facilidad en aprender es aprender velozmente, mientras que la dificultad en aprender es hacerlo cansina y lentamente? —Sí.

—Enseñar a otro, ¿no es más bello hacerlo veloz y lo es mucho más que cansina y lentamente? —Sí.

—Y ¿qué, respecto de recordar y acordarse, es más bello tranquilo y lento que mucho y veloz? —Mucho y veloz, respondió.

160 a —La sutileza, ¿es una cierta agudeza del alma; mas no, lentitud de ella? —Es verdad.

—Según esto mismo: aprehender lo dicho, tanto en la escuela de gramática, como en la de cítara y en todo lo demás, ¿no es lo más bello lo más lento sino lo más veloz? —Sí.

—Mas en las investigaciones del alma, en las deliberaciones, no es el más lento, según creo, y el que con dificultad se decide y descubre el que parece digno de alabanza, sino el b que lo hace fácil y velozmente.

—Así es, contestó.

—¿Así que, añadí, Cármides, en lo referente tanto al alma como al cuerpo la velocidad y la agilidad nos parecen más bellas que la lentitud y tranquilidad?

—Parece, contestó.

—Así que la sapiencia no sería una cierta serenidad, ni la vida sapiente sería la serena, al menos según este razonamiento, ya que quien es sapiente ha de ser bello. Porque c una de dos: o nunca o raras veces las acciones serenas nos parecieron, en la vida, más bellas que las rápidas y fuertes. Si, pues, querido, las acciones tranquilas no son, en el mejor de los casos y con mayor frecuencia más bellas que las fuertes y rápidas, tampoco por igual razón la sapiencia no consistiría más en obrar tranquilamente que en hacerlo fuerte y velozmente, ni en el caminar ni en el hablar ni en otro caso alguno; ni la vida tranquila sería más sapiente que la d intranquila, ya que en nuestro razonamiento supusimos que la sapiencia era algo bello; mas lo rápido no se ha aparecido como menos bello que lo lento.

—Me parece, Sócrates, que has hablado correctamente.

—Una vez más, Cármides, añadí, poniendo mientes y mirándote más a ti mismo, considerando la calidad que te da la presencia de la serenidad y cómo siendo ella tal te hizo

tal a ti, recapitulando todo esto, contéstame bien y virilmente qué te parece ser ella.

e Contúvose un momento, y reflexionando bien varonilmente para consigo mismo, respondió: "me parece que la sapiencia hace al hombre avergonzarse y vergonzoso, y que la sapiencia es lo mismo que pudor".

—Pues bien, añadí, ¿no conviniste hace un momento en que la sapiencia es bella?

—Ciertamente, contestó.

—¿Así que los sapientes son además varones buenos?

—Sí.

—¿Sería, pues, bueno lo que produce no buenos? —No por cierto.

—Así que la sapiencia no es tan sólo algo bello sino aun bueno.

—Me lo parece.

161 a —¿Qué?, pues, añadí; ¿no creerás que Homero dice bellamente, al decir que

el pudor no le está bien a varón menesteroso?

—Yo sí, respondió.

—Al parecer, pues, el pudor es y no es bueno. —Parece.

—Mas la sapiencia es buena, si su presencia hace buenos a los hombres, y nunca malos.

—Me parece que esto se ha tal cual tú lo dices.

b —Así que la sapiencia no puede ser pudor, si se da el caso de que ella es buena; mas el pudor no es más bien bueno que malo.

—Me parece, Sócrates, respondió, que esto está correctamente dicho; mas considera estotro acerca de la sapiencia, a ver qué te parece.

Acabo de recordarme haber oído a alguien decir que sapiencia es "hacer cada uno su quehacer". Considera si te parece lo dijo correctamente quien lo dijo.

—Mas yo repliqué: ¡canalla!, lo has oído de Critias o de

c algún otro de los sabios.

—Al parecer, dijo Critias, de otro, pues no de mí.

—Pero ¿qué importa, Sócrates, replicó Critias, de quién lo haya oído?

—Nada en absoluto, respondí; que, en todo caso, no hay que poner en consideración lo de quién lo dijo, sino más bien si lo dijo según verdad o no.

—Estás hablando ahora correctamente, contestó.

—¡Por Júpiter!, repliqué yo; mas me admiraría si encontrásemos cómo se ha, pues se parece a enigma.

—¿Por qué?, replicó.

d —Porque, respondí yo, lo que suena en las palabras no es lo mismo que lo que pensaba quien dijo que "sapiencia consiste en hacer cada uno su quehacer". O ¿es que crees no hacer nada el maestro de escuela cuando escribe o lee?

—Yo creería que hace, respondió.

—¿Te parece, pues, que el tal maestro sólo escribe y lee su propio nombre, y enseña eso a los párvulos? ¿O bien escribís tanto vuestros nombres como los de los amigos?

—No menos unos que otros.

—¿Erais unos métomentodo y nada sapientes al hacerlo así?

—En modo alguno.

—Mas, por cierto, no hacíais vuestro quehacer, si escribir

e es hacer algo, y lo es leer. —Pues lo es.

—Además, compañero, curar, edificar, tejer y ejecutar cualquiera de las obras de una arte cualquiera es, de seguro, hacer algo. —Ciertamente.

—Y ¿qué de estotro?, añadí yo: ¿Crees que una Ciudad se administraría bien según una ley que mandara que cada uno tejiera y lavara sus propios vestidos, fabricara sus zapatos,

162 a su aceitera y almohaza y cosas por el estilo, sin meter mano en lo de los demás, haciendo, más bien, cada uno su quehacer? —No me lo parece, contestó.

—¿Mas, de seguro, repliqué, una Ciudad sapientemente administrada estaría bien administrada? —Pues ¿cómo no?, respondió.

—Así que, repliqué, hacer tales cosas y hacer así su propio quehacer no sería sapiencia. —Parece evidente que no.

—Parece, pues, que hablaba en enigmas de lo que yo acabo de hablar quien decía ser Sapiencia hacer cada uno lo suyo;

b porque no era tan estúpido; ¿o es que a algún estúpido has oído, Cármides, decir eso?

—Jamás, contestó, porque el tal me parecía ser grandemente sabio.

—Me parece, pues, entonces que, sobre todo, nos propuso un enigma: el de que es difícil conocer en qué consiste el hacer cada uno lo suyo.

—Tal vez, replicó.

—¿Qué sería, pues, hacer cada uno lo suyo? ¿Puedes decírmelo?

—¡Por Júpiter!, que no lo sé, respondió; mas tal vez no haya inconveniente en que ni siquiera quien lo dijo supiera qué entendía por ello. Y mientras decía esto sonrió y miró hacia Critias.

c Mas era evidente que, desde hacía rato, Critias estaba luchando por distinguirse ante Cármides y los presentes, pero habiéndose contenido dificultosamente hasta entonces, ya no podía más, porque me parece ser verdad, sobre todo, lo que suponía: que Cármides había oído a Critias tal respuesta acerca de la sapiencia. Pero Cármides, no queriendo someterse él al razonamiento, mas sí a Critias a la respuesta, lo incitaba y daba muestras de estar refutado. Pero Critias se d resistía y me pareció que se enfadaba cual lo hace el poeta con el actor que representa mal sus obras, de manera que, fijando en él la mirada, le dijo: "¿Piensas, pues, Cármides, que, si tú no sabes qué entendía quien afirmó ser la sapiencia hacer cada cual lo suyo, tampoco él lo sabía?".

—Mas, óptimo de Critias, repliqué yo, nada tiene de sor-e prendente que, a tal edad, lo ignore; empero es natural que tú lo sepas, a causa de tu edad y estudios. Si, pues, convienes en que la sapiencia es lo que él dice, y aceptas su razonamiento, me sería muchísimo más agradable que considerásemos contigo si es verdad o no lo dicho.

—Convengo totalmente en ello y lo acepto, respondió.

—Bello es de tu parte, repliqué yo, hacerlo así. Dime, pues; ¿convienes en lo que estaba preguntando: que todos los artesanos hacen algo?

163 a —Yo, sí, ciertamente.

—¿No opinas que hacen no solamente lo suyo, sino también lo de otros?

—También lo de otros.

—¿Son, pues, sapientes al no hacer tan sólo lo suyo?

—¿Qué lo impide?, respondió.

—Nada por mi parte, repliqué; pero mira que esto no resulte impedimento para quien, habiendo supuesto que "la sapiencia es hacer cada cual lo suyo", afirme después que hacer lo de los otros en nada impide el ser sapiente.

—¿Convine yo, replicó, en que son sapientes los que hacen lo de otros, o convine en ello respecto de los que obran?

b —Dime, pues, añadí, ¿dices que no son lo mismo hacer y obrar?

—No por cierto, contestó; que tampoco lo son trabajar y hacer; lo aprendí de Hesíodo quien afirmó «ningún trabajo es vergüenza». ¿Piensas que si hubiera aplicado lo de trabajar y obrar a esos oficios de los que tú hablas, habría afirmado que no es vergonzoso ser zapatero, conservero o fámulo? No hay que creerlo, Sócrates; más bien, creo, que concibió el hacer como distinto de obrar y trabajar; y que hacer resulta a veces una vergüenza cuando no se lo realiza

c con belleza; mas que trabajar no es jamás para nadie una vergüenza, porque a lo hecho con belleza y utilidad dio el nombre de "trabajo"; y a tales acciones, los de trabajo y obras. Hay que pensar, pues, que consideré como propias tan sólo a éstas; mas a todo lo dañino, cual ajeno; de manera que se ha de creer que Hesíodo, y cualquiera sensato, denominó "sapiente" al que obra lo suyo.

d —Critias, añadí yo; apenas comenzaste capté tu pensamiento: que a lo propio y a lo de uno llamabas "bueno"; y a las acciones de los buenos, "obras"; que miles de veces oí a Pródico acerca de las distinciones entre nombres. Mas te concedo que pongas los nombres de la manera que prefieras en cada caso; aclara solamente a qué aplicas el nombre que dices. Redefine, pues, desde el comienzo más claramente: ¿a la obra o acción, o como quieras denominarlo, de cosas buenas, a eso

e llamas "sapiencia"?

—Yo, sí, ciertamente.

—¿Así que no es sapiente el que obra mal, sino el que bien?

—¿Es que, añadió, óptimo, no te lo parece así?

—Deja eso, repliqué; que no consideramos lo que me parece a mí, sino lo que tú estás diciendo.

—Pues bien, añadió, yo mismo afirmo que quien hace no el bien sino el mal no es sapiente; mas lo es quien hace el bien y no el mal. Así que claramente defino ser Sapiencia obrar el bien.

164 a —Tal vez nada impida el que digas verdad; mas esto, añadí, me desconcierta: si crees que los hombres sapientes ignoran que son sapientes.

—No lo creo, respondió.

—No mucho antes, repliqué, dijiste que nada impide el que los artesanos sean sapientes, aun haciendo lo de otros.

—Se dijo; mas ¿qué?

—Nada; pero dime si un médico, haciendo a uno sano, hace

b algo provechoso para sí y para el sanado. —Ciertamente.
—¿Y quien obra así obra lo debido? —Sí.
—¿Quien obra lo debido no es sapiente? —Es, de seguro, sapiente.

—Ahora bien: ¿es preciso que el médico conozca cuándo cura provechosamente y cuándo no?: y parecidamente, ¿que cada artesano conozca cuándo sacará beneficio de su trabajo y cuándo no?

—Probablemente, no.

—A veces, pues, añadí, obrando provechosamente o dañi-
c namente el médico no conoce lo que obra, aunque, obrando provechosamente, según tu razonamiento obró sapientemente ¿o no lo dijiste así?

—Yo, sí, ciertamente.

—¿Así, pues, al parecer, obrando a veces provechosamente obra sapientemente y es sapiente; mas ignora que lo es?

—Mas esto, Sócrates, respondió, jamás pasará. Pero si crees que necesariamente pasa a tenor de lo concedido anterior-
d mente por mí, retiraría algo, y no me avergonzaría de afirmar haber hablado incorrectamente, más bien que conceder alguna vez que hombre que se ignora a sí mismo sea sapiente. Casi casi afirmaría que en esto mismo consiste la sapiencia: en conocerse a sí mismo; y concuerdo con quien puso en Delfos tal inscripción, porque me parece haberse puesto tal inscripción algo así como saludo del Dios a los que
e entran, en lugar de la de «regocíjate», cual si no fuera este saludo el correcto: el de regocijarse, ni a lo que hace falta exhortarse unos a otros, sino el de «sé sapiente». Así el dios de manera diferente a las humanas se dirige a los que entran al templo, pensando así puso tal inscripción quien la puso, tal es mi parecer; y no dice a quienquiera que entre sino «sé sapiente»; mas lo dice, por adivino, en forma más
165 a enigmática, porque, en realidad, «conócete a ti mismo y sé sapiente» son lo mismo, como decimos la inscripción y yo; tal vez alguien piense que no; lo que me parece, por cierto, haber pasado a los que pusieron posteriormente inscripciones, cual «nada en demasía», «garantiza, y perderás». Y por esto creyeron que era un consejo eso de «conócete a ti mismo», y no una salutación del Dios a los que entraban; y para no ser ellos menos en eso de poner consejos provechosos, los pusieron inscribiendo estotros. La finalidad de

decir todo esto, Sócrates, es que retiro todo lo anterior en favor de lo tuyo, pues tal vez tú hablaste más correctamente
b acerca de ello, o tal vez yo, —que no quedó en claro nada de lo que dijimos. Mas ahora quiero razonar contigo acerca de esto, si no admites que la sapiencia consiste en conocerse uno a sí mismo.

—Pero, Critias, repliqué, te diriges a mí cual si yo dijera que sé lo que pregunto, y que conviniera contigo si lo quisiera. Mas no es así, sino que escudriño contigo lo propuesto porque yo mismo no lo sé; en habiéndolo conside-
c rado, pues, quiero decirte si convengo o no contigo. Aguarda que lo piense.

—Piénsalo entonces, dijo.

—Pues lo estoy pensando, repliqué. Porque si la sapiencia consiste en conocer algo, es claro que sería una cierta manera de ciencia y de ciencia de algo. ¿No es así? —Sí, respondió: ciencia de sí mismo.

—Mas la medicina, repliqué, ¿no es ciencia de la salud? —Ciertamente.

—Si, pues, añadí, me preguntaras si la medicina, por ser ciencia de la salud, nos es de utilidad y produce algo, diría que
d no es pequeña su utilidad, porque produce en nosotros esa bella obra que es la salud, —si me concedes esto. —Lo concedo.

—Y si me preguntares ahora respecto de la arquitectura, que es la ciencia de edificar, cuál es la obra producida por ella, diría que son las casas. Y parecidamente respecto de las demás artes. Es, pues, preciso que tú, Critias, tengas qué responder acerca de la sapiencia, ya que afirmas que es ciencia de sí misma, qué obra bella y digna del nombre produce por ser ciencia de sí misma. Vamos, pues; dilo.

e —Mas, Sócrates, respondió, no procedes correctamente, porque no es su naturaleza semejante a la de las demás ciencias, que tampoco ellas lo son entre sí; mas tú procedes en la investigación cual si fueren iguales. Porque dime, añadió, respecto de la arte calculatoria o de la geométrica, ¿cuál es en ellas la obra equivalente a casa en la arquitectónica o vestido en la textilera u obras tales que se podrían mostrar en muchas artes? ¿Puedes mostrarme, en aquellas dos artes,
166 a algo así como una obra equivalente? No podrás.
A lo que yo respondí: "dices verdad". Mas puedo mostrarte

sobre qué versa cada una de estas ciencias, que se da el caso de ser distinto de la misma ciencia. Así la calculatoria es ciencia de lo par e impar cómo se han en cuanto a multitud respecto de sí mismos y de uno frente otro. ¿No es así? —Lo es ciertamente, respondió.

—¿Siendo lo impar y lo par algo diverso de la calculatoria b misma? —¿Cómo no?

—De nuevo: la estática, por cierto, es ciencia de lo más o menos pesado y ligero; mas lo pesado y ligero son algo diverso de la estática misma. ¿Lo concedes? —Yo, sí, ciertamente.

—Dime, pues: ¿la sapiencia es ciencia de qué, distinto, en su caso, de la sapiencia misma?

—Estamos en las mismas, Sócrates: llegas, investigando, a 'en qué' se distingue la sapiencia de todas las demás ciencias; mas tú vas en busca de la semejanza con ellas. Mas no hay tal cosa, porque las demás ciencias lo son de algo, mas no c de sí mismas; tan sólo esta es ciencia de las demás ciencias y de sí misma. Y está bien lejos de ocultársete esto; sino que, creo, estás haciendo lo que afirmaste no harías, ya que te empeñas en refutarme, abandonando aquello de que trata el razonamiento.

—Gran error haces, repliqué yo, creyendo que, si te refuto, lo hago por otro motivo, y no porque, investigando yo d mismo qué es lo que digo, temo, tal vez sin darme cuenta, saber algo, no sabiendo nada. Te digo, por mi palabra, que esto es lo que estoy haciendo: examinar el razonamiento no solamente en favor mío, sino, tal vez, también, en favor de los demás allegados. ¿O es que no crees que es, casi de seguro, bien común humano llegar a estar bien en claro cómo se ha cada ente?

—Y mucho, por mi palabra, Sócrates, —contestó.

—¡Animos!, pues, repliqué, feliz de ti; responde a qué te e parece lo preguntado y envía a paseo eso de si el refutado es Critias o Sócrates; pon mientes en el razonamiento y considera cómo saldrá de la refutación.

—Pues lo haré así, respondió, ya que me parece hablas convenientemente.

—Di, pues, añadí, en qué sentido hablas sobre sapiencia.

—Digo, pues, respondió, que sólo ella, entre todas las ciencias, lo es de sí misma y es ciencia de las demás ciencias.

—Según esto, sería también ciencia de la insciencia, ya que lo es de la ciencia. —De seguro, contestó.

167 a —En tal caso sólo el sapiente se conocerá a sí mismo y será capaz él, y ningún otro, de poner a prueba si se da la suerte de que sepa él o no algo; y parecidamente podrá escudriñar en los otros —él, pero ninguno de los otros— qué es lo que uno sabe y cree saber, si es que lo sabe; y, a su vez, si cree que sabe, mas no sabe. En esto por cierto, consiste el ser sapiente y la sapiencia: en conocerse a sí mismo: en saber uno lo que sabe y lo que no sabe. ¿Es esto lo que dices?

—Yo, sí, ciertamente.

—Una vez más, añadí, y vaya «la tercera en honor del Salb vador». Consideremos, ante todo y cómo, desde el comienzo, si es posible o no esto: respecto de lo que sabe y de lo que no sabe, saber que sabe y que no sabe. Después, si de ser posible, qué ventaja, sobre todo reportaría a los que lo saben.

—Hemos de considerarlo, respondió.

—Vamos, añadí, Critias; considéralo, a ver si eres tú de más recursos que yo, porque yo estoy sin ellos; y, por qué sea así, te lo diré.

—Dilo sea como sea, contestó.

—Si es lo que acabas de decir, repliqué, todo esto se reduce a que hay una ciencia que es, precisamente, ciencia de sí c misma y de las demás ciencias, y que ella misma es ciencia hasta de la insciencia.

—Así del todo es.

—Ve, pues, compañero, cuán desconcertante es lo que pretendemos decir, porque, si consideras eso mismo en otros casos, te llegará a parecer, tal creo, imposible. —¿Cómo y en qué casos?

—En éstos: piensa en si te parece haber una vista que no sea vista de lo que son las demás vistas, sino que sea vista de sí misma y de las demás vistas e igualmente vista de las no vistas; que, aun siendo vista, no vea color, mas sí a sí misma y a las demás vistas. ¿Te parece haber una vista tal?

d —¡Por Júpiter!, no a mí.

—¿Y qué, respecto de un oído, que no oiga voz alguna, mas se oiga a sí mismo y demás oíbles y no oíbles? —Tampoco esto.

—En compendio: considéralo respecto de todas las sensaciones, si te parece haber alguna que sea sensación de sen-

saciones y de sí misma; mas no sienta nada de lo que sienten las demás sensaciones. —También no, a mí.

e —¿Te parece haber algún apetito que no sea apetito de ningún placer, sino de sí mismo y de los demás apetitos?

—Tampoco, ciertamente.

—Ni hay volición, creo, que no sea voluntad de algo bueno; mas lo sea de sí misma y de las demás voliciones.

—Pues no.

—¿Mas afirmarías que hay un amor tal que no tenga la suerte de ser amor de algo bello; mas lo sea de sí mismo y de los otros amores?

—No, por cierto, yo.

—¿Has observado algún miedo que sea miedo de sí mismo y de los demás miedos, mas no tema a nada de lo terrible?

—No lo he observado.

168 a —¿O una opinión que lo sea de opiniones y de sí misma; mas no opine sobre nada de lo que opinan las demás opiniones? —En ningún caso.

—¿Empero afirmaremos, al parecer, que hay una ciencia de este talante, que no es ciencia de algo aprendible, mas lo es de sí misma y de las demás ciencias? —Lo afirmaremos.

—¿Mas no es desconcertante el que haya algo así? Porque no vamos a sostener que no lo haya, sino a considerar si lo hay. —Hablas correctamente.

b —Vamos, pues: tal ciencia es ciencia de algo y tiene esa tal virtud: la de serlo de algo. ¿Es así? —Ciertamente.

—¿Que también de lo mayor afirmaremos poseer tal virtud: la de ser mayor que otra cosa? —La posee.

—Esa, por cierto, la de ser mayor que algo menor, si ha de ser mayor. —Necesariamente.

—Si, pues, encontráramos un Mayor que fuera mayor que los mayores y que sí mismo, mas no mayor que aquello en que los otros son mayores, ¿no le convendría, puesto que
c es mayor que sí mismo, ser sobre todo menor que sí mismo?

—De toda necesidad, Sócrates, respondió.

—Pues bien: si hubiera algo Doble que lo fuese de los demás dobles y de sí mismo, sería, naturalmente, la mitad de sí mismo a la vez que doble que los otros, porque no hay doble que no sea doble de otra cosa, sino de una mitad. —Es verdad.

—Por ser más que sí mismo, ¿no será también menos; por

ser más pesado que sí mismo, no será más ligero; y por ser más viejo, más joven; y así de los demás casos?; que lo
d que tenga poder sobre sí mismo ¿no tendrá también aquella esencia para la que es tal poder? Y me refiero a casos como este: el oído, afirmamos, no es de cosa alguna sino oído de sonido. ¿Es así? —Sí.

—Si, pues, ha de oírse él a sí mismo, se oirá a sí mismo poseyendo sonido, de otro modo no oiría.

—De toda necesidad.

—Y la vista, óptimo, si se ve a sí misma, menester será que tenga color; porque, de ser incolora, no vería nada.

e —Efectivamente, no.

—¿Ves, pues, Critias, respecto de los casos recorridos, que algunos de ellos nos parecen de todo en todo imposibles, mientras que otros nos hacen grandemente desconfiar de que tengan su poder respecto de sí mismos? Porque, respecto de magnitudes y de multitudes y casos por el estilo, es de todo en todo imposible. ¿No es así?

—Ciertamente.

—Mas oído, vista, y aun movimiento que se mueve a sí
169 a mismo y calor que se quema, y casos tales, en unos causarán desconfianza, tal vez en otros, no. Nos hace falta, pues, querido, un gran varón que discierna suficientemente entre tales casos: si ningún ente tiene, de natural, su potencia respecto de sí mismo, sino para otro, o unos sí y otros no; y si hubiere alguno que la tenga para sobre sí mismo; si entre éstos se halla la ciencia que afirmamos ser la Sapiencia. Que yo desconfío de mi suficiencia para discernirlo, por lo cual no me afirmo en si es posible que haya ciencia de la ciencia; ni,
b si fuera posible, admitiría sin más que lo fuera la sapiencia, antes de considerar si nos aprovechará en algo, caso de ser tal, o no. Porque creo adivinar que la sapiencia es algo beneficioso y bueno. Tú, pues, hijo de Caliscro, sostienes que la sapiencia es tal: ciencia de ciencia y aun de insciencia; muestra, ante todo, que te es posible demostrar lo que ahora decías y, después, que además de posible es beneficiosa;
c además de que quedaré yo satisfecho acerca de la corrección de lo que dices ser la sapiencia".

Mas Critias, oyendo esto y viendo mi desconcierto, me pareció que, al modo como a los que ven a otros bostezando

ante ellos les pasa lo mismo, también él mismo se sentía forzado ante mi desconcierto, y atrapado por la dificultad. Por su constante buena fama, se avergonzaba ante los presentes, y no quería conceder el que no podía determinar lo
d que le objetaba; no respondió nada claro, ocultando así su desconcierto. Mas yo, para que el razonamiento prosiguiera, dije: "Si te parece, Critias, admitamos que es posible haya ciencia de ciencia, dejando para ulterior consideración si la hay o no". Pues bien: si es, en principio, posible, ¿qué más nos da saber lo que se sabe y lo que no? Porque en esto afirmamos consistir el conocerse a sí mismo y el ser sapiente. ¿No es así?

—Ciertamente, respondió, y las dos cosas van a la una, porque, Sócrates, si alguien posee una ciencia que se conoce a sí misma, el tal sería tal cual es lo que posee. Así: si se
e posee velocidad, sería veloz; y si belleza, bello; y si conocimiento, conocedor. Mas, si poseyere conocimiento que lo es de sí mismo, será entonces él conocedor de sí mismo.

—No dudo de esto, respondí; que cuando uno posee lo que se conoce a sí mismo, él mismo se conozca a sí mismo; mas el que tal posee ¿qué necesidad tiene de saber lo que sabe y lo que no sabe?

170 a —Que, Sócrates, lo uno es idéntico a lo otro.

—Tal vez sea así, repliqué; mas me expongo a quedar igual; porque no comprendo cómo es lo mismo saber lo que se sabe y saber lo que no se sabe. —¿Cómo dices?, preguntó.

—De esta manera, repliqué: una ciencia que lo sea de ciencia ¿qué más es capaz de distinguir sino que, de dos cosas, la una es ciencia y la otra, no ciencia?

—No, sino únicamente eso.

—¿La ciencia y la insciencia de lo sano es, pues, lo mismo
b que la ciencia y la insciencia de lo justo? —En modo alguno.

—Que lo uno, creo, es medicina; lo otro, política; mas todo esto no es sino ciencia. —¿Cómo no?

—Si, pues, no se sabe además lo que es sano y justo; mas conoce tan sólo ciencia, en lo que tiene tan sólo de ciencia, que es saber algo y tener una cierta ciencia, ¿conocería verosímilmente algo acerca de sí mismo y de los otros? ¿Es así?

—Sí.

—Mas lo que conoce ¿cómo lo sabrá precisamente por esta
c ciencia?; porque conoce lo sano por la medicina y no por

la sapiencia, y lo armónico por la música, y no por la sapiencia, y lo edificable por la arquitectura y no por la sapiencia y así de lo demás. ¿No es así?

—Tal parece.

—Si, pues, la sapiencia es la única ciencia de las ciencias, ¿cómo sabrá ella que conoce lo sano o lo edificable? —No hay manera.

—Quien ignore eso, no sabrá, pues, que sabe eso, sino tan sólo que sabe. —Parece.

d —No sería, pues, esto ni ser sapiente ni sapiencia: saber lo que se sabe y lo que no se sabe; sino, al parecer, saber tan sólo que sabe y que no sabe. —Es muy probable.

—Ni el tal será capaz de poner a prueba a quien afirme que sabe algo: si sabe lo que afirma saber o no lo sabe; tan sólo, al parecer, conocerá que tiene alguna ciencia; mas la sapiencia no le hará conocer 'sobre qué'. —Parece que no.

e —No será, pues, capaz de discernir ante quien pretende ser médico, mas no lo es, al que en verdad lo es; y lo mismo respecto de cualquiera otro de los científicos. Considerémoslo según lo dicho: si el sapiente, u otro cualquiera, se pone a diagnosticar quién es verdaderamente médico y quién no, ¿no lo hará así: dialogar con él sobre medicina, porque, como afirmamos, el médico no entiende sino de lo sano y de lo enfermo? ¿No es así? —Sí, así es.

—Sobre Ciencia el médico no sabe nada, ya que esto lo hemos atribuido exclusivamente a la Sapiencia. —Sí.

—Ni acerca de medicina sabe nada el médico, puesto que se da el caso de que la medicina es ciencia. —Es verdad.

171 a —En cuanto que el médico tiene 'una cierta' ciencia, conocerá el sapiente al médico; mas, si ha de poner a prueba 'cuál es', ¿no habrá de considerar además que 'sobre qué'? ¿O es que cada ciencia no se delimita por ser tan sólo ciencia, sino por ser 'tal': por serlo de algo?

—Por esto precisamente.

—La medicina, pues, se delimitaría frente a las demás ciencias por ser ciencia de lo sano y de lo enfermo. —Sí.

—Según esto en tales casos es necesario que considere quien pretenda hacerlo con la medicina, sobre qué versa; y no, por cierto, sobre lo externo: sobre lo que no versa. —No,

b por cierto.

—Así que, en cosas de salud y enfermedad, quien proceda

correctamente tomará en consideración al médico en cuanto es médico. —Parece.

—Y en lo que en tal caso se diga o se haga se tomará en cuenta respecto de lo que se dice si se dice según verdad; y, respecto de lo que haga, si se hace correctamente. —Necesariamente.

—¿Mas, sin la medicina, podría alguien averiguar de qué casos se trata? —No, por cierto.

c —Ningún otro, parece, fuera de un médico, ni siquiera el sapiente; que habría de ser, además de médico, sapiente. —Así es.

—Según esto, pues, si la sapiencia es tan sólo ciencia de la ciencia y de la insciencia, no será capaz de discernir al médico que sabe lo de su arte del que no lo sabe, mas lo finge o se lo cree; ni de otro que sólo sepa de cualquier otra cosa, a no ser que, como en el caso de los demás artesanos, sea de su misma profesión.

—Tal parece, respondió.

d —¿De qué provecho, Critias, repliqué yo, nos sería aún la Sapiencia, caso de ser así? Porque si, como supusimos al principio, sabe el sapiente lo que sabe y lo que no sabe —de unas cosas, que las sabe; de otras, que no las sabe— y fuera además capaz de percibir si a otro le pasa lo mismo, de gran provecho, afirmaríamos, nos fuera ser sapientes; pasaríamos la vida sin errar tanto nosotros: los poseedores de Sapiencia, como todos aquellos que de nosotros dependieran; e porque ni nosotros pretenderíamos hacer lo que no sabemos, en vez de buscar a los que saben y encomendarnos a ellos; ni incitaríamos a nuestros gobernados a hacer sino lo que, haciéndolo, obrarían en tal caso correctamente, lo cual pasaría si tuvieran ciencia de ello. De esta manera casa administrada según sapiencia, resultaría bellamente administrada, y lo mismo Ciudad así administrada, y todo lo demás gober-172 a nado por Sapiencia; porque eliminado el error, mas de conductora la rectitud, necesariamente los así dispuestos obrarían bellamente y bien; y, obrando bien, serían bienaventurados. ¿No hablamos así, Critias, añadí, sobre la Sapiencia al decir qué gran bien fuera saber qué es lo que uno sabe y qué lo que no sabe?

—Así fue, de todo en todo, respondió.

—Mas ahora, repliqué, ¿no ves que una tal Ciencia no aparece por ninguna parte?

—Lo veo, respondió.

b —Pues bien, añadí, ¿no tiene de bueno esto que hemos hallado en la Sapiencia: saber la Ciencia y la Insciencia; que quien la posee aprenderá fácilmente cualquier cosa que aprendiere y todo le parecerá más claro, porque, además de lo que aprenda, tendrá ante la vista la Ciencia? ¿Y no pondrá a prueba más bellamente a los otros respecto de lo que él sabe, mientras que estotros, sin tal prueba, obrarán eso mismo más floja y pobremente? ¿No será, querido, esto, todo lo que sacamos de la Sapiencia? ¿O es que estamos mirando c a algo mejor, y buscando algo mayor de lo que realmente es

—Probablemente sea así, respondió.

—Tal vez, repliqué; tal vez nuestra búsqueda ha sido infructuosa. Y lo saco de que, si la sapiencia es tal, aparecen algunas cosas extrañas. Porque, si quieres, veamos de admitir tanto que es posible saber tal Ciencia como lo que, al comienzo, pusimos ser la sapiencia: saber uno lo que sabe d y lo que no sabe; no lo retiremos, sino démoslo. Dado todo lo cual, ponderaremos mejor si, siendo tal, nos será de provecho. Lo que acabamos de decir: que la Sapiencia sería gran bien, si fuera guía de administración de casa y Ciudad, me parece, Critias, que lo hemos bellamente admitido. —¿Cómo, pues?, preguntó.

—Porque, repliqué, demasiado fácilmente admitimos que era un bien para los hombres el que cada uno de nosotros haga lo que sabe; mas, en cuanto a lo que no sabe, que lo encomiende a los entendidos.

—¿Cómo?, ¿que no lo admitimos bellamente?, preguntó.

e —Me parece que no, contesté.

—En verdad, Sócrates, que dices cosas desconcertantes.

—¡Por el Perro!, replicó, que también a mí me lo parece; hace un momento, dando una mirada a esto, dije que me parecían surgir cosas extrañas, y que temía que nuestra investigación no procediera correctamente. Porque, en verdad, si la sapiencia es, sobre todo, eso, no me parece claro qué bien nos proporciona.

173 a —¿Cómo así?, replicó; habla, para que aun nosotros sepamos lo que dices.

—Creo, respondí, que estoy delirando. No obstante es necesario poner en consideración lo que a uno le parece, y no pasar perezosamente de largo, —si uno se preocupa, aunque sea poco, de sí mismo. —Dices bien, respondió.

—Escucha, pues, añadí, mi sueño, tanto si procede de cuernos como de marfil. Si la Sapiencia, siendo cual la definimos ahora, mandara, sobre todo, en nosotros, no obraríamos en
b todo de otra manera, sino según ciencias, y nadie que se dijera, mas no fuese, piloto, nos engañaría; ni médico, ni general, ni otro alguno se nos pasaría por alto al pretender saber lo que no sabe. Y si esto fuera así, ¿qué otra cosa pudiera sucedernos sino estar más sanos de cuerpo de lo que estamos ahora, y salvarnos de los peligros en mar y en guerra; y que utensilios, vestido y calzado, todos y todas
c las demás cosas, estuviéranos trabajadas según arte, por emplear para tales enseres verdaderos artesanos? Concedamos además, si quieres, que aun la adivinación es ciencia de lo porvenir, y que la sapiencia, gobernándola, nos desembarazara de charlatanes y nos levantara a los verdaderamente adivinos a profetas de lo porvenir.

Te sigo en eso de que, preparado así el género humano,
d obraría y viviría sapientemente; porque la sapiencia, vigilante, no permitiría que la insciencia, sobreviniendo, fuera nuestra colaboradora. Que obrando sapientemente obraríamos bien y seríamos bienaventurados, no es punto, querido Critias, que podamos aún aceptar.

—Mas, por cierto, replicó, si menosprecias el obrar sapientemente, no encontrarás fácilmente otra manera perfecta de obrar bien.

—Enséñame una poquita cosa más, dije yo: ¿sobre qué versa eso que llamas "sapientemente"? ¿Sobre cortar el cuero?

e —No, ¡por Júpiter!

—¿O sobre trabajar el bronce? —De ninguna manera.

—¿O sobre lana, madera o cosas por el estilo? —No por cierto.

—En tal caso, repliqué, no mantenemos el razonamiento de que es bienaventurado quien vive sapientemente, porque éstos, aun viviendo sapientemente, no concedes que sean bienaventurados; limitas, me parece, lo de ser bienaventurado a quien viva sapientemente en algo; o tal vez te refieres al caso de que trataba: al que sepa íntegramente el porvenir:
174 a al adivino. ¿Te refieres a él o a otro?

—A éste, respondió, y a otro.

—¿A quién?, pregunté, ¿No será a quien supiera, además del porvenir, todo lo pasado y lo presente, e ignorara nada?

Supongamos que lo haya. No dirías que haya entre los vivientes nadie más sapiente que él. —No, por cierto.

—Deseo, además, esto: ¿cuál es la ciencia que lo hace bienaventurado? ¿O lo hacen todas por igual?

—De ninguna manera, por igual, contestó.

—¿Cuál, máximamente? ¿Aquella por la que se sabe algo

b de lo que está siendo y de lo pasado y de lo futuro? ¿Lo será la de juego de dados?

—¿Cuál es esa de juego de dados?, preguntó.

—¿O más bien sea la calculatoria? —De modo alguno.

—¿O más bien sea la de la salud? —Más bien ésta, respondió.

—Pero aquella que yo digo lo fuera máximamente, ¿cuál es?, preguntó.

—La del bien y del mal, respondió.

—¡Canalla!, repliqué; desde hace rato me haces andar en círculo, ocultándome que vivir sapientemente no hace obrar

c bien y ser bienaventurado, ni lo hace el conjunto de las demás ciencias; sino que es propio de una sola: la que versa sobre el bien y el mal. Porque, Critias, si decides a sacar esta ciencia de entre las demás, ¿la medicina dejará por eso de curarnos; la arte zapateril, de calzarnos; la textil, de vestirnos; la del piloto, de impedir perezcamos en el mar; y la del general, en la guerra?

—Nada menos que eso, respondió.

—Mas, Critias querido, el que nos haga bien y sea útil cada

d unas de estas artes nos fallaría en estando ausente tal ciencia.

—Dices verdad.

—Empero, al parecer, tal Ciencia no lo es la sapiencia sino aquella cuya obra es beneficiarnos, porque la sapiencia no es la ciencia de las ciencias y de las insciencias, sino lo es la del bien y del mal; de modo que si ésta nos es beneficiosa, la Sapiencia nos sería cosa diferente de la utilidad.

—¿Cómo?, preguntó, ¿qué no sería beneficiosa?, porque si la sapiencia es, sobre todo, ciencia de las ciencias, presidirá

e sobre las otras ciencias, y por mandar sobre la ciencia del bien y del mal nos resultaría beneficiosa.

—¿Nos curaría ella, pregunté; y no la medicina? ¿Y haría ella lo correspondiente a las demás artes; y no harían las demás cada una su obra propia? ¿O es que, desde hace rato, no hemos dejado constancia de que es tan sólo ciencia de la ciencia y de la insciencia, y de nada más? ¿No es así?

—Parécelo, por cierto.

175 a —Así que no será artesana de salud.

—No por cierto.

—¿La salud es, pues, obra de otra arte? ¿O no?

—De otra.

—Ni será, pues, compañero, artesana de utilidad, pues que a otra arte acabamos de dar tal obra. ¿Es, pues, así?

—Ciertamente.

—¿Cómo, pues, la Sapiencia será beneficiosa si no es artesana de ninguna utilidad?

—De ninguna manera lo será, Sócrates, al parecer.

—¿Ves, pues, Critias, cuán fundadamente temía, desde hace rato, y cuán justamente me acusaba de no saber nada que valga la pena sobre la sapiencia? Porque ¿cómo puede parecernos inútil lo que admitimos ser lo más bello de todo b si yo valiera algo para eso de investigar bellamente? Mas ahora estamos completamente derrotados y no podemos encontrar a qué cosa el legislador de nombres impuso el nombre de Sapiencia. A pesar de todo convinimos en que muchos puntos no son cónsonos con el razonamiento. Porque convinimos en que existe una ciencia de la ciencia, a pesar de que el razonamiento no permitía ni decía que la hubiera; y admitimos que por esta ciencia no se conocen las obras pro- c pias de las demás ciencias, ni el razonamiento lo permitía para que no nos sucediera que el sapiente fuera sapiente por saber que sabe lo que sabe y por saber que no sabe lo que no sabe. Aunque esto lo concedimos por magnanimidad, sin atender a que es imposible el que lo que alguien ignora totalmente, eso mismo lo sepa de alguna manera, porque afirma nuestra convención que sabrá lo que no sabía; a pesar de que, creo, no hay cosa que parezca más ilógica que ésta. No obstante de que, por suerte, la investigación nos halló de temple simple y no rígido, no por eso pudimos hallar la verdad, sino d que tanto tanto se burló de ella que lo que desde rato atrás, a fuerza de convenir y compromisos, pusimos ser la Sapiencia, eso mismo se nos descubrió, con gran insolencia, ser inútil. Por lo que a mí hace, no lo llevo muy a mal; mas respecto de ti, Cármides, añadí, lo llevo grandemente a mal, porque siendo tal cual eres de idea y, además de ello, sapien- e tísimo de alma, nada sacarás de tal sapiencia ni, de tenerla, te aprovechará en la vida. Mas aún, lo llevo peor respecto del encantamiento que aprendí del Tracio, si, aprendido

con tanto esfuerzo, resultó de ningún valor. No creo, realmente, que éste sea el caso, sino que soy mal investigador, porque sostengo que la sapiencia es grande bien; y que, si la poseyeres, serás bienaventurado. Mira, pues, si la tienes,
176 a y no necesitarás para nada del encantamiento. Que si la posees, te aconsejo que me tengas por lelo y negado para una investigación racional; mas a ti, tente por tanto más bienaventurado cuanto más sapiente seas.

A lo que Cármides respondió: "¡Por Júpiter!, y por mi palabra, Sócrates, no sé si la tengo o no. Porque ¿cómo pudiera saber lo que ni aun vosotros sois capaces de hallar qué es, tal como tú lo dices? No te creo demasiado, Sócrates; y pienso que necesito mucho del encantamiento, y, por mí,
b nada obsta el que me lo cantes tantos días cuantos digas son menester".

—Sea, pues, Cármides, dijo Critias; si lo haces así será esto testimonio de que eres sapiente al someterte al encantamiento de Sócrates y no apartarte de él ni poco ni mucho.

—Que lo seguiré y no lo abandonaré, respondió, porque
c obraría terriblemente mal en no obedecer a mi tutor y no hacer lo que mandas.

—Pues bien, replicó, te lo mando precisamente yo.

—Lo haré, respondió, a partir del día de hoy.

—¿Qué tramáis vosotros?, pregunté yo.

—Nada, respondió Cármides; ya lo hemos tramado.

—¿Lo llevarás, tal vez, pues por vías de fuerza, repliqué yo, y ni siquiera me darás tiempo para mi réplica?

—Lo llevaré por la fuerza, respondió, ya que éste me lo manda. Ante esto, determina qué harás.

d —No queda nada a mi albedrío, repliqué, porque si te propones hacer algo y usar de la fuerza no hay hombre que sea capaz de enfrentársete.

—Así que, replicó, no te me enfrentes.

—Por cierto, respondí, "no me enfrentaré".

NOTAS AL CARMIDES

153.a.

Potidea. Aliada tributaria de Atenas contra la que se rebeló en 433 a. C. Atenas la sitió en 432. Así comenzó la guerra del Peloponeso.

Taureas. Famoso adiestrador profesional.

Basilé. Santuario, hacia el sur de la Acrópolis, donde se veneraba, además, a Codros y Neleo. Basilé personificaba la antigua realeza ateniense.

154.b.

¡Por Júpiter! Acerca del valor de tales frases véase Clave hermenéutica (Cl. I.6).

No hay patrón de medida (οὐδὲν σταθμητόν); soy (medida) en blanco para los bellos: "en blanco", respecto de señales sobre unidad, mayor o menor. La unidad de medida es la juventud; no, primariamente, la belleza. Patrón de medida en que no se han señalado grados es inútil para medir. Como se verá por el diálogo, Sócrates se preocupa no por la belleza, sino por la formación de los "jóvenes" en la virtud de "sapiencia" (σωφροσύνη).

154.d.

Acerca de la significación de *eidos, idea* véase Cl. III.1.

Sobre la frase "hecha" *bello-y-bueno,* cf. Cl. II.3.

155.d.

Cidias (Κυδία)

156.c.

Curar la parte (μέρος) con el todo (μετὰ τοῦ ὅλου): no se pueden curar ojos o cabeza solos, en sí (αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς Cf. Cl. II.2); cabeza es, realmente, cabeza perteneciente, íntegramente, *al* cuerpo entero, Cabeza-*de*-cuerpo, parte-*de*-Todo (*de* un Todo). Y complementariamente. El Todo se halla en *sus* partes: en cada una de ellas. Distinguir cosas compuestas de "porciones" (piezas, segmentos) y cosas hechas de "partes". Las primeras dan (o son) un *total;* y el total no se halla en cada "porción"; y "porción" no es, realmente, porción *de* un todo. *Total* es, simplemente, suma. Distinguir las correlaciones: (1) *Total* (suma, integral) —*porciones;* (2) *Todo-partes.* Si *Todo* se halla (siendo realmente todo en *sus* partes; y cada parte está siendo parte *del* (su) Todo, —(principio), y, el cuerpo es un *Todo* (ὅλον); luego

se halla siendo todo en *sus* partes, —órganos . . .; luego a éstas se las puede y hay que curar mediante el Todo que en ellas está realmente siendo y las hace realmente partes suyas. Tal es el régimen (δίαιτα), la "dieta" adecuada a una realidad constituida según Todo-partes. Todo *(de)* partes-y-partes *de* todo. Dieta de vivientes. Así hay que cuidarlos (θεραπεύειν) y sanarlos (ἰᾶσθαι).

156.e.

Medicina *psico*-(ψυχή: "todo procede del alma" al cuerpo) *somática*. Léase aquí la formulación de su principio general.

Zalmoxis. Se cuenta de él haber sido dios, hombre, esclavo, —y legislador de los tracios.

158 a, b.

Bienaventurado. (εὐ-δαιμονία), *feliz* (μάκαρ). Sócrates no insiste aquí en la distinción de ambas palabras. Baste, pues, advertir: μάκαρ, μακάριος lo aplicaba sobre todo Homero a la dicha peculiar de los propiamente dioses; εὐ-δαιμονία, al bienestar, (εὖ) peculiar a los daimonios: seres intermedios, por híbridos (?) entre dioses y mortales (hombres). El vocativo δαιμόνιε lo aplica Homero a héroes cual Aquiles . . . jefes superiores. "Eudaimonía" conserva esa ambigüedad. Para evitar la confusión con la significación habitual del término actual de "demonio", "demoníaco", se conservan en la traducción el diptongo "ai", daimonios.

158 c.

Abaris, el hiperbóreo. Personaje legendario, taumaturgo, sacerdote de Apolo, oráculo suyo.

159 c.

Pancracio. παν-κρατιάζειν. Ser fuerte (κράτος) en toda clase (πάν) de lucha "a fuerza física", lucha libre y pugilato (boxeo), dicho en términos aproximados a lo indicado ahora por estas palabras.

160 b, c, d.

Adviértase la predilección de Sócrates por el adjetivo calificativo valoral de "bello", hablando con un jovencito bello; mas, al aplicarlo a muchos otros valores —velocidad, facilidad, aprendizaje, sutileza . . . sapiencia— intenta que Cármides los comience a valorar por "bellos". En estos párrafos emplea "bello" seis veces. Recurso pedagógico adecuado al joven.

160 c.

Sócrates vincula ya explícitamente bello-y-bueno, respecto de sapiencia (σωφροσύνη), lo que permite adelantar en su definición separándola de "pudor" (αἰδώς) (pudor-pundonor). Bello-y-bueno (καλὸς κἀγαθος) es frase "hecha", norma unitaria griega clásica (Cl. I. 3).

161 a.

Homero, *Odisea*, XVII, 347.

161 c.

"No hay que considerar sobre todo y precisamente eso de que quién lo dijo, sino más bien si lo que se dice es verdadero o no". Probablemente refrán.

161 d.

El maestro de escuela (de letras, γραμματιστής) enseña a escribir (γράφειν) y leer (ἀνα-γιγνώσκειν). Literalmente ἀνὰ-γιγνώσκειν es "re-conocer": "leer" es (o se lo enseñaba como) re-conocer en ciertos signos (letras) cosas ya (de antemano) conocidas; y re-conocer que son —a pesar de lo raro y artificioso de los signos— las mismas que uno conoce ya, por vista, oído ... trato cotidiano y lengua hablada. Preeminencia del conocimiento de las cosas en sí mismas, y función transmitente de los signos. Cf. Cl. IV compromiso ontológico o indicadores de existencia. Escribir, leer (reconocer) es hacer (πράττειν) algo: es hacer conocer o reconocer "algo".

La aceitera contenía aceite para ungirse antes del ejercicio; la almohaza, para eliminarlo después, o en el baño.

162 a.

"Administración" es aquí administración "doméstica" (casera, οἰκεῖσθαι). Ciudad (πόλις) administrada, regida, ordenada a imagen o en plan (aún) de casa. "Casa" (οἰκία) es, aún, origen y modelo de "Ciudad".

163 b.

Hesíodo, *Trabajos y Días*, 309 ss.

163 c.

"Trabajo" (ἔργον, ἔργα) es "lo hecho (ποιούμενα) con belleza-y-utilidad". Ser de esta manera "trabajador" no es jamás vergüenza alguna (Hesíodo) para nadie. Lo será si la obra (lo hecho) es bello-o-útil, en lugar de bello-y-útil. ¿Frase hecha ya "refrán"?

163 d.

Libertad de imponer nombres, restringida por la condición (ontológica) de decir a qué cosa se los aplica, a qué cosa llevan. Función transmitente del nombre. Convencionalismo condicionado por onto-logía, por tener que hablar (λόγος) de un ente determinado (ὄντος) ... λέγειν·ἐφ·ὅ.

164 e.

En la frase "el dios" (ὁ θεός), el artículo "el" posee el valor de demostrativo: este dios, el de Delfos: Apolo. Cf. Cl. IV. 1.

165 c.

Ciencia (ἐπιστήμη) es ciencia-y-es ciencia *de algo* (τινός). ¿Ciencia es solamente ciencia, —cual hombre es solamente hombre; o es ciencia *de algo*

(distinto de ella)? En el primer caso se podría y debería decir: "Ciencia" es "ciencia" *de sí misma*. En el segundo ciencia es ciencia *de otra cosa*. En este caso tiene sentido y es posible y necesario preguntar por la utilidad, ayuda (χρησίμη, ὠφελεία), obras (ἔργα) de la ciencia: de "Ciencia" y de ciencias especiales.

165 e.

"Obra digna del nombre de sapiencia": del "significado o cosa a que lleva (φέρει-ἐφ'ὅ) tal nombre; o del "sentido" interno del nombre mismo? —σω-φροσύνη, o épico σαο-φροσύνα—, ¿es "conservar sana-y-salva (σάο, σῶς, σώζειν) la mente?

166 a.

"Que se da el caso (la Suerte, τυγχάνει, τύχη) de ser, o de estar siendo (ὄν Cf. IV. 3; 1.6) algo diverso (ἕτερον) de la ciencia misma.

166 b.

"la estática (στατική) es ciencia de ...; mas diversos de la estática misma". En rigor: σταθμός y στατική indican "στ": el equilibrio o reposo perpendicular del fiel de la balanza que era ya aparato propio de la ciencia "estática" mediante el que ella, en cuanto ciencia, se trata con y trata de pesado y ligero. los compara y "mide" en punto a más, menos e igual. La traducción no llega a ser literalmente fiel.

166 d.

Sócrates está aún en la fase de "temer se le oculte el que cree que sabe (εἰδέναι) algo, cuando, por el contrario, nada sabe".

"Se me oculte" (λάθω), o encubra, se opone a ἀ-λήθεια, a "descubra" —que se traducirá corriente, mas inexacta y confusamente, por "verdad", a no ser que por verdad se entienda, al decir esta palabra, "des-en-cubrimiento". Hasta "saber que no sé nada" le faltan aún a Sócrates algunos años, cronológicos, biológicos y dialécticos. No se le ocultará ya, y, naturalmente "no temerá ya que se le oculte", eso de que nada sabe". El des-en-cubrimiento a que alude aquí Sócrates queda de-clarado al decir a continuación "es bien común a todos los hombres el que se les llegue a hacer patente" ("evidente" cual la luz, κατὰ-φανές, φαιν, φῶς) cómo se ha cada uno de los entes". Son los entes los que se hacen (γίγνεσθαι), ellos de por sí, patentes, se alumbran, emiten luz que de-clara cómo se han; su estado (ὅπῃ ἔχει). Verdad que, posteriormente se llamará "óntica" o veritas rei. Más adecuado al griego κατο-φανές resultaría hablar de verdad "onto-fenoménica".

166 e.

"Convenientemente"; literalmente "mesuramente", Cf. I. 5.

167 a.

La tercera (copa) en honor de (Júpiter) el Salvador, frase proverbial en banquetes o sim-posios (πόσις, bebida). "Tercer" es número privilegiado por "perfecto", posee en sí principio (una unidad)-medio-(otra unidad)y-fin (otra unidad). Y es el primer número "perfecto", según este criterio filosófico general; no, según la caracterización aritmética de "perfecto", —según ésta el primer número perfecto es el seis, por ser igual a la suma de sus divisores: $6 = 1 + 2 + 3$.

Tercera copa, la copa "final", por el motivo primero y por la dedicatoria a Júpiter, dios supremo, pudiera indicar la norma de sobriedad o mesura en bebida; no se puede pasar en bebercios de una tercera copa.

168 b.

"Si, pues, encontráramos ...". Para mayor claridad de este párrafo y los siguientes, nótese (a): "mayor", en cuanto relación, incluye dos respectos: (a.1) una comparación con otros "mayores", cual 10 es mayor que 1, que es mayor que 8, que es mayor que 7, etc. $10 > 9 > 8 > 7$ ... (a.2) una relación típica de todos ellos —aquí, en el ejemplo, 10, 9, 8, 7 ...— respecto de "menor". "Mayor" es mayor que "Menor". Tal es su inversa. Así que "Mayor" (M') es mayor que otros mayores (M_1, M_3, M_2, M_4 ... M_n) —y— es mayor que menor (m), y mayor que los menores de los demás mayores $M_1 > m_1$, $M_2 > m_2$ ..., y si $M_1 > M_2$, vale $M_1 > m_1$, m_2, etc. La frase griega ὧν δὲ τἆλλα μείζω ἐστὶν μηδενὸς según lo advertido: ¿Qué si halláremos Un Mayor (M') —algo (τι) Mayor, cual término supremo y típico— que es mayor que él mismo (ἑαυτοῦ, M') y que los otros mayores (M_1, M_2, ... M_n); pero, no obstante esto (δὲ), no fuera mayor que ellos en nada (μηδενός); no lo fuera precisamente en eso por lo que los demás son propiamente mayores —que es, precisamente, lo (οὗ) de ser mayores que los "menores": $M_1 > m_1$, $M_2 > m_2$ ...?

Un mayor (M_1) no es mayor que otro mayor (M_2) por ser ambos "mayores"; sino porque M_2 es "menor" que M_1, que, a su vez es "mayor" respecto de menor. (a.2).

Respecto, pues, de ese Mayor típico (M') —si es que lo halláremos, o existe, dice dubitativamente Sócrates— tiene que valer, sobre todo o enteramente (πάντως), el que es Mayor que sí mismo, o sea en nuestro lenguaje

(1) $M' > M'$; por (a.1); luego

(2) $M' < M'$; por (a.2).

Ese mayor típico o supremo sería, a la una, mayor-y-menor que sí mismo, además de ser mayor que todos los mayores (los demás, τἆλλα), y, a fortiori, mayor que todos los menores de los demás mayores.

De este caso —y de los siguientes de la misma estructura— confesará Sócrates son "imposibles de todo en todo" (παντάπασι ἀδύνατον). Sócrates

se siente incapaz de discernir en qué casos es posible el que algo que tenga una cierta virtud, poder, o calidad (δύναμις), la tenga para sí misma y sobre sí misma. La sea y *se* la sea.

El fuego quema; quema a otras cosas; ¿*se* quema a sí mismo? La vista ve; ve otras cosas, ve que hay cosas que ven; ¿*se* ve a sí misma?

La ciencia es ciencia, es ciencia de ... (números, figuras ...); *se* es ciencia; ¿es ciencia de *sí misma?*

El primer caso, el matemático, es el primer (?) planteamiento de un problema actual. ¿El concepto (o realidad) de un número natural (1, 2, 3 ...) máximo, o El Mayor, repugna o es imposible? ¿El fundamento de su imposibilidad, aludido por Sócrates es más amplio, profundo y decisivo que el actualmente aducido? Quede a juicio del lector.

168 d.

"Esencia" (οὐσία). Cl. I. 2. O propiedad peculiar. Lo Mayor o El Mayor posee (ἔξει)cual peculio o propiedad inalienable o esencial (οὐσία) suya la de ser "mayor". El poder (δύναμις) de lo Mayor es, precisamente, el de hacer ser mayor: para esto es (πρὸς ἥν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν).

El lector hallará fácilmente el problema equivalente ahora a éste en la lógica actual y teoría de los conjuntos, antonomías, etc. Aquí está planteado onto-lógicamente. Cl. IV. 1, 2, 3.

"La vista ha de tener color"; acaba de decir, o insinuar, Sócrates que "tener" es aquí tener cual o por modo de "esencia" (οὐσία). Lo cual es bien diverso de estar siendo de un color visible por otra vista o para otra vista.

170 e.

"Sobre Ciencia", con mayúscula, pues se trata de Ciencia que es ciencia de sí misma-y-de- las demás ciencias, y no, de una ciencia particular que es ciencia de lo sano, ciencia de números ... "La Ciencia la hemos dado a Sapiencia".

173 a.

Según Homero, *Odisea* XIX, 562 ss., los ensueños salen por dos puertas: los verdaderos, por puerta de cuerno; los engañosos, por puerta de marfil.

NOTA AL TEXTO GRIEGO

168 b ὧν δὲ τἆλλα μείζω ἐστίν μηδενὸς μεῖζον.

Según el sentido dado a esta frase en la nota, en vez de ὧν habría que leer o poner οὗ, - "de lo que"...

LISIS

(O SOBRE LA AMISTAD: OBSTETRICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Un gimnasio público. Hacia el 410 a. C.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico. Viejo (γέρων ἀνήρ, 223 b). Sesenta años.

LISIS, HIPÓTALES. Jóvenes, de unos 15 a 16 años. Atenienses, de familias nobles.

MENEXENO, CTESIPO. Primos. Jóvenes aún. De mayor edad que los anteriores. Discípulos de Sócrates. Atenienses.

Grupo numeroso de oyentes.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito o redactado. Atenas. Academia. Hacia 380 (?).

ARGUMENTO

Advertencias

(1) Sócrates, viejo, de unos sesenta años, dialoga con jovencitos y jóvenes —amigos entre sí y algunos enamorados de otros— sobre "qué es" amistad y amor, haciéndoles notar, pedagógica (παιδ-αγωγία) y dialécticamente, las dificultades de definir "am-or, am-istad, am-able, am-igable", "querido" . . . El diálogo termina, o lo da por terminado Sócrates, diciendo: "no hemos sido capaces de hallar qué es eso de 'amigo' ".

(2) Una sola palabra, central en el diálogo, la de φίλον, φιλεῖσθαι, φίλος, φιλεῖν . . . suena —cual acorde bien sonante. (Cl. I) para todos los dialogantes y escuchas, todos ellos helenos — a una pluralidad de significaciones que, con el tiempo y obra de gramática y dialéctica, definición y división según eídoses, se separarán límpidamente. Aquí resuenan, aún, juntas y conexas las de "am-or, am-ador, am-ado, am-able, am-igable, am-istad, am-igo"; y la de "querido". (Cl. I).

Ambigüedad natural, entonces, y en jóvenes y jovencitos. Unidad de palabra que hace de punto de bifurcación, trifurcación . . . de caminos distintos y divergentes que tomará cada significado; y que Sócrates, el definidor dialéctico, separará o ha separado ya en otras oportunidades, ante y con dialogantes de diferentes edad y altura mental.

El lector notará en qué dirección apunta, en cada momento, cada una de las significaciones; "apunta", desde la misma encrucijada; se la "sigue" unos pasos: los suficientes para que jovencitos y jóvenes noten la creciente divergencia de los caminos, y sientan la necesidad de saber a dónde van con sus amores, amoríos y amistades, —ambiguamente vividos aún.

Primera cuestión (212 - 213 d)

Demos a la primera cuestión, propuesta en griego con una sola frase, tres versiones: (1) "cuando uno *am*-a a alguien, ¿quién resulta

am-igo de quién?: el *am*-ador, del *am*-ado; o el *am*-ado, del *am*-ador? (2) cuando uno *am*-a a alguien, ¿quién resulta *am*-able a quién?: el *am*-ador, al *am*-ado; o el *am*-ado, al *am*-ador? (3) cuando uno *am*-a a otro, ¿quién resulta *am*-ado?: el *am*-ador resulta *am*-ado por el *am*-ado; o el *am*-ado resulta *am*-ado por el *am*-ador?

Y caben naturalmente —ahora, en nuestra época y lengua significacionalmente discernida— otras versiones. A no ser que uno prefiera, por el motivo que sea, gozarse ahora en la ambigüedad, —palabrera o real; mas real y sincera, en otros tiempos.

Empero la cuestión, prescindiendo de la unidad, persistente e insistente, de la palabra: φίλ-ος, φιλ-εῖν, φίλ-εσθαι se reduce a (1) "amar" es una relación entre dos términos: amador (amante) y amado; "ser amigo", se es igualmente entre dos. A es amigo de B, B es amigo de A. (2) Pero ¿es perfecta y necesaria la reciprocidad?, —cual lo es, diríamos nosotros la relación mayor-menor entre $1 < 2$ y $2 > 1$: que "1 es perfecta (totalmente) y necesariamente menor que 2", y, a su vez y a la una, "2 es perfecta y necesariamente mayor que 1". En el caso del diálogo: Si A ama a B, ¿A es amador-amante de B, y B es amado-amante de A? Lo primero parece necesario: mas lo segundo, no lo es: "que, a veces, el amado odia al amador-amante; y, por ello, el amador-amante se nota, y resiente, desdeñado y detestado". La activa no trae consigo, necesariamente, la pasiva: el am*ar*, lo de ser am*ado* por el am*ado*; el ser am*ado* o sentirse am*ado* no da por resultado el ser am*ante* del am*ador*.

"Amar A a B" no es "amar-*se*"; no es, necesariamente un "nos amamos". El φιλεῖν (amar) no produce un ἀντιφιλεῖν (red-amar); puede causar fastidio, hastío, indiferencia, odio. Ya se lo había notado y experimentado en aquellos tiempos y lo sabían los jóvenes y jovencitos mismos con quienes dialogaba Sócrates.

En general: ¿las relaciones entre hombres son necesariamente recíprocas, en cuanto a realidad y calidad? ¿Amor *hay que* pagarlo con amor?; ¿odio, con odio?...

Así resulta —cual lo admiten, dialogando, Menexeno y Sócrates— que "muchas veces uno ame a quien no le ama, y aun a quien le odia; y que, frecuentemente, odiamos a quien no nos odia, y aun nos ama...". (213 c).

¿"Hemos dirigido mal nuestra investigación"?, pregunta Sócrates a Menexeno. Y responde a Sócrates; no, Menexeno, sino Lisis: "Me

lo parece, aun a mí, Sócrates". Se le hacía duro, e incomprensible, al jovencito quinceañero, eso de "amar" y no tener que ser red-amado, o necesariamente correspondido; y duro e incomprensible lo de ser amado y tener que red-amar.

Si, pues, "ser amado" no obliga ni fuerza a ser "amante" del amador, lo de "amado" queda reducido a una inversa puramente nominal, a una denominación, —frente a lo de "amar" que es algo bien real.

Cuestión segunda (213e - 216c)

Sócrates ayudará a Lisis a buscar un fundamento tal a "amar" que "el amado" tenga que amar necesariamente al amador suyo. Es decir: un fundamento que cause reciprocidad real necesaria en la relación amante-amado.

(1) Tal fundamento ¿lo será la semejanza?, —a tenor de aquel hexámetro homérico.

siempre hacia lo semejante conduce Dios lo semejante, "y hace que se conozcan".

Sócrates y Lisis convienen en que (a) la semejanza en "maldad" no produce el amarse los malos entre sí, sino, al revés, el perjudicarse y detestarse. (b) La semejanza del malo consigo mismo no produce ni siquiera el amarse a sí mismo ni hacerse bien; el malo es un desemejante a sí mismo: es un desequilibrado y destemplado. (c) Mas el bueno es, ciertamente, semejante a sí mismo. Pero, por ello, resulta seipsisuficiente: de nada ni de nadie necesita. *Luego* los buenos, precisamente por ser semejantes no se necesitan para nada mutuamente. Así que no se aman. Los buenos, por serlo, no se son útiles.

Luego la semejanza —en naturaleza, oficio, calidad— no es fundamento necesario y suficiente para amar-*se* los semejantes, —cabe, a pesar de ella, odiar*se*, ser*se* indiferentes . . .

(2) La contrariedad (ἐναντίον) ¿será fundamento necesario y suficiente para amor - amistad?

Es necesario (se siente forzado, ἀναγκάζεσθαι) que el pobre ame al rico; el débil, al fuerte; el enfermo, al médico; el ignorante, al sabio; lo seco, a lo húmedo . . .; lo vacío, a lo lleno; lo lleno, a lo vacío. "¿Diremos, pues, que lo contrario es, sobre todo, amigo-amante de lo contrario"? (216 a). "Absolutamente", responde Menexeno.

—"Pero ¿no te parece esto bien extraño, o repugnante, Menexeno", — dícele Sócrates. "Porque entonces lo justo sería amigo-amante de lo injusto; lo hostil, de lo amigo; lo bueno, de lo malo . . .". — "No me parece sea así". *"Luego"* —concluye y resume Sócrates— "ni lo semejante es amigo-amante de lo semejante; ni lo es lo contrario, de lo contrario".

(3) La correlación entre "ni bueno ni malo" y "bueno, malo", como posible causa de amor-amistad.

Nótense los pasos:

(a) Hay cosas que no son (o no están en estado de) ni-buenas-ni-malas. El cuerpo, en cuanto cuerpo, no es (está) ni bueno ni malo.

(b) Distinción entre presencia (παρ-ουσία) y esencia (οὐσία). Cabello que está blanco por blanqueado (por pura presencia, παρ-όντος, de lo blanco: albayalde) o que está blanco por ser blanco, — por la edad.

(c) Lo que es bueno no ama o apetece (ἐπιθυμεῖ) lo bueno; lo *es*. Lo que *es* malo no ama ni apetece lo bueno; *es* malo. Los que *son* sabios no son amantes-amigos de la ciencia; los que *son* ignorantes no son amantes-amigos de la ciencia. Lo que *es* bueno no ama lo malo; lo que *es* malo no ama lo bueno. Mas lo que no *es* aún ni bueno ni malo, y nota en sí la *presencia* de lo malo, es lo que ama-apetece lo bueno. Si la *presencia* de lo malo llega a hacerse *esencia* —o sea, llega uno a estar *siéndolo*— cesa el amor-apetencia por lo bueno. *Es* ya malo. Si la *presencia* de lo bueno llega, en algo, a hacerse *esencia* suya, deja de amar y apetecer lo bueno. *Es* ya bueno.

(d) No bueno no es lo mismo que malo; no malo no es lo mismo que bueno. *Estar* malo no es *ser* malo; *estar* bueno no es *ser* bueno.

(e) Luego la pres-encia de lo malo en algo (cuerpo o alma) —que, por ser solamente pres-encia, es au-s-encia de lo bueno— es lo que hace que lo que es (está siendo) ni bueno ni malo se haga amante-amigo (φίλον) de lo bueno. "Los dos afirmaron y reconocieron que así se han las cosas" (218 c).

(4) Reconsideración de lo anterior (218 c, d, e - 221 a, b, c, d). Fin último de amor-amistad. Distinción entre causa eficiente y final en amor-amistad.

(a) El que está enfermo ama al médico por causa (διά) de la enfermedad, mas por la salud cual fin (ἕνεκα). Pero la salud es ya buena; es, pues, amable-amada.

(b) ¿Pero será amada ella por mor de otra cosa (ἕνεκα του)?, que, a su vez, por ser amada, lo será por mor de otra, ya que lo "amado" lo es por causa de algo y por mor de algo? En este caso es necesario que nos neguemos a seguir marchando así, o sea: que lleguemos a un principio que no nos encamine ya una vez más a otro "amado": lleguemos a Aquello que sea lo primariamente, y en verdad, Amado, por mor de lo cual afirmemos que todo lo demás nos es amable. Es necesario, —lo admitieron los jovencitos y jóvenes dialogantes— tal vez entusiasmados, y creídos, haber llegado al Final: a lo Amado primario (πρῶτον φίλον) que es ya, en verdad (ἀληθῶς), Lo amado.

Pero Sócrates les advierte: "Repensémoslo" (ἐν-νοήσωμεν).

(5) Dependencia del para qué (ἕνεκα) respecto del porqué (διά) (Cl. II.4). Dependencia de lo Bueno respecto de lo Malo.

Si desaparecen los males —los de cuerpo o de alma— y por causa (διά) de ellos y de su estancia en nosotros son ellos causa (porqué) de que apetezcamos lo Bueno y amemos a los buenos (médicos . . .), desaparecería también lo Bueno. No habría "para qué" amarlo, apetecerlo, tenerlo por causa final (por "para qué").

¿La desaparición del porqué tendría dos efectos: (a) desaparición de los efectos propios, y (b) desaparición del "¿para qué"? ¿Para qué amar la salud, si no hay enfermedades? ¿Lo Bueno deja de ser "para qué" (final) si deja de existir realmente Lo Malo que es, por su presencia y esencia en nosotros, el porqué de tal para qué? "¿En pereciendo lo Malo (τὸ κακόν) nadie fuera amable-amigo-amador-amado de nadie?" (221 c). "Tienes razón", —dicen los jovencitos y jóvenes a Sócrates.

"Empero, perecido lo malo, no hay porqué perezca lo que no es ni bueno ni malo, cual las apetencias" (querencias, deseos . . .), adviérteles Sócrates. "Tal parece" —responden ellos. "Luego, aun perecido lo malo, habría cosas que nos fueran amables-amadas-queridas". — "Sí". — "Mas no fuera así si lo Malo fuese causa de ser algo amable-amado-querido; que, en tal caso, nadie es amable-amigo-amador-amado de nadie; que, si perece la causa, es imposible el que continúe existiendo aquello de que la causa es causa". — "Correcta-

mente dicho". — "Luego si, aun perecido lo Malo, podría haber cosas que nos fueran amables-amadas-queridas, y habría amadores-amantes-amigos, ¿cuál es estotra causa de amar y de ser amado?".

"Así que, en realidad (τῷ ὄντι) . . . ¿todo lo anteriormente dicho ser amado-amigo-amable no pasa de ser charlatanería, compuesta en forma de largo poema?", — "Corremos tal peligro", dijo Menexeno.

(6) Conclusión.

Sócrates hace un leve intento de señalar otra causa para amar y ser amado que no se funde en semejanza, ni dependa de la existencia y correlaciones entre lo Bueno, lo Malo y lo ni malo ni bueno. ¿Será ella "lo familiar" (lo casero, τὸ οἰκεῖον) ?, si es que lo familiar es algo distinto de "lo semejante".

En cuatro párrafos (221 e - 22 d) repite Sócrates diez veces la frase "lo familiar". Tratemos de barruntar lo que quiere dar a entender a los jovencitos y jóvenes, —amigos, amadores, amados. Mientras amistad-amor dependan de algo diferente —como lo son lo Bueno, lo Semejante en calidades corporales o anímicas— resultan, amistad-amor por decirlo así, externos a amigos, a amadores, a amados; y éstos, resultan distendidos por lo Bueno y lo Malo, o tendiendo hacia lo Bueno; y hacia otros, en cuanto "buenos". En este caso no resulta "necesario" (ἀναγκαῖον) el que un enamorado, aun el genuino (τῷ γνησίῳ, genu-ino, gen-us, γένος), sea amado por su doncel" (παιδικὰ) (222 a). Dicho con mayor generalidad: bajo tal supuesto, la reciprocidad en el amor (φιλ-εῖν, φιλ-έσθαι, ἀντι-φιλέσθαι) no se establece necesariamente. Amor-amistad unen tan sólo unilateralmente. Mas la reciprocidad real cierra realmente entre sí a amigos y a amadores-amados; amadores-amantes de amados y amados amantes de amadores. Les hace entonces "caseros" de la misma familia, "propios": círculo cerrado en sí y de por sí. *Serse* así: caseros, familiares, propios unos de otros constituye lo apetecido por amistad-amor, lo que se echa en falta (ἐνδεές); — y lo que no se apetece, ni se nota faltar, al amar o al ser amigos es lo de lo Bueno, lo Semejante: "Aquello que es lo Amado primario" (ἐκεῖνο ὅ ἐστιν τὸ πρῶτον φίλον 219 c).

Conserse así: caseros, familiares, propios lo alcanza y define a —el amigo— amador genuino. El realiza la "reciprocidad". Amor-amistad están siendo *(son)* relación cerrada íntima; amigos y amadores-amados se son cual de casa de familia copropietarios unos de otros.

No se puede identificar "semejante" con "casero"; y hay que cuidarse —adviérteselo aquí Sócrates especialmente a Lisis, Menexeno

e Hipótales, pensativos, después de oír lo anterior —de identificar "bueno y casero", y caer en el ya refutado error de que el bueno es amador-amigo del bueno.

"¿De qué nos sirviera tal razonamiento? ¿No es evidente que de nada", —dice Sócrates. Y pide a jovencitos y a jóvenes licencia, cual en los juzgados lo hacen los peritos, para recapitular: "Si, pues, ni los amados ni los amadores, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos, ni los familiares, ni otros tantos casos de los recorridos —tantos que yo mismo por su multitud, no recuerdo—, si nada de eso es Lo Amado, yo, por cierto, nada tengo ya que decir" (222 e).

Así habló Sócrates, pensando provocar a alguno de los mayores. Pero

(7) *Final:* la irrupción de los pedagogos interrumpió y cortó el diálogo. No sin que Sócrates pudiera decir a Lisis y a Menexeno, sacados a la fuerza por sus pedagogos: "hemos hecho el ridículo, —yo, varón viejo, y vosotros, creíamos ser mutuamente amigos, —ponedme entre vosotros; pero aún no hemos sido capaces de encontrar eso de qué es el Amigo".

ΛΥΣΙΣ

[ἢ περὶ φιλίας, μαιευτικός.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΙΠΠΟΘΑΛΗΣ ΚΤΗΣΙΠΠΟΣ ΜΕΝΕΞΕΝΟΣ ΛΥΣΙΣ

Ἐπορευόμην μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺ Λυκείου τὴν ἔξω **203 a** τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος· ἐπειδὴ δ' ἐγενόμην κατὰ τὴν πυλίδα ᾗ ἡ Πάνοπος κρήνη, ἐνταῦθα συνέτυχον Ἱπποθάλει τε τῷ Ἱερωνύμου καὶ Κτησίππῳ τῷ Παιανιεῖ καὶ ἄλλοις μετὰ τούτων νεανίσκοις ἀθρόοις συνεστῶσι.

Καί με προσιόντα ὁ Ἱπποθάλης ἰδών· Ὦ Σώκρατες, ἔφη, ποῖ δὴ πορεύει καὶ πόθεν ; — Ἐξ Ἀκαδημείας, ἦν δ' ἐγώ, **b** πορεύομαι εὐθὺ Λυκείου. — Δεῦρο δή, ἦ δ' ὅς, εὐθὺ ἡμῶν. Οὐ παραβαλεῖς ; Ἄξιον μέντοι. — Ποῖ, ἔφην ἐγώ, λέγεις, καὶ παρὰ τίνας τοὺς ὑμᾶς ; — Δεῦρο, ἔφη, δείξας μοι ἐν τῷ καταντικρὺ τοῦ τείχους περίβολόν τέ τινα καὶ θύραν ἀνεῳγμένην. Διατρίβομεν δέ, ἦ δ' ὅς, αὐτόθι ἡμεῖς τε αὐτοὶ καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί. — Ἔστιν δὲ δὴ τί τοῦτο, καὶ **204 a** τίς ἡ διατριβή ; — Παλαίστρα, ἔφη, νεωστὶ ᾠκοδομημένη· ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδοῖμεν. — Καλῶς γε, ἦν δ' ἐγώ, ποιοῦντες· διδάσκει δὲ τίς

203 b 2 εὐθὺ ἡμῶν B : εὐθὺς ἡμῶν TW || **b** 3 παραβαλεῖς Hirschig : παραβάλλεις BT || **b** 6 αὐτοί TW : αὐτοῖ ἢ B || **204 a** 1 ἔφη t : ἔφην T φῆν B φησι B² || **a** 3 ἂν T : δή B || **a** 4 γε W : δὲ BT.

LISIS

(O SOBRE LA AMISTAD: OBSTETRICO)

SÓCRATES, HIPÓTALES, CTESIPO, MENEXENO, LISIS

203 a Iba desde la Academia derecho hacia el Liceo por el camino fuera del muro, justo debajo de él; mas al llegar a la puertecilla donde está la fuente Pánops, encontré, por suerte, allí a Hipótales, el de Jerónimo, y a Ctesipo de Peanía y con ellos a otros jóvenes, formando un grupo. Viendo Hipótales que me acercaba, dijo: Sócrates, ¿a dónde vas y de dónde vienes?

b —De la Academia, respondí, y voy derecho al Liceo.

—Ven derecho a nosotros, replicó él. ¿Que vas a pasar de largo? Vale la pena.

—¿A dónde dices, repliqué, y con quiénes de vosotros?

—Ahí, dijo, señalándome, frente al muro, un recinto y una puerta abierta. Ahí pasamos, continuó diciendo, el tiempo nosotros mismos y otros muchísimos y bellos.

204 a —¿Qué es ese lugar y cuál el pasatiempo?

—Es, respondió, una palestra recientemente construida; el pasatiempo es, casi siempre, de palabras, que gustosamente compartiríamos contigo.

—Hacéis bellamente, dije; ¿alguien enseña ahí?

—Tu compañero, respondió, y admirador: Mico.

—¡Por Júpiter!, dije, que no es varón vil, sino competente sofista.

—¿Quieres, pues, seguirnos, añadió, para que veas además a los que hay allí?

b —Ante todo oiría con gusto en qué condición entro y quién es el bello.

—A cada uno de nosotros le parece distinto, Sócrates, respondió.

—Pero a ti, Hipótales, ¿quién? Dime justamente eso.

El interrogado se sonrojó.

—Y dije: Hipótales, hijo de Jerónimo, no me digas aún si estás enamorado o no de alguien, porque sé que no sólo estás enamorado, sino que andas ya muy avanzado en amor. En c todo lo demás soy pobre e inútil, mas de alguna manera Dios me ha dado precisamente el ser capaz de reconocer a amante y amado.

Oyendo lo cual, todavía se sonrojó mucho más. Dijo a punto Ctesipo:

—Delicado es, Hipótales, el que te sonrojes y rehúses decir a Sócrates el nombre. Mas si Sócrates pasa contigo no gran rato, se fastidiará oyéndolo de ti frecuentemente; que nos d ha tapado las orejas, Sócrates, de tanto llenarlas con "Lisis". Si está bebido, es lo más fácil que despertemos creyendo oír el nombre de Lisis. No es tanto de temer, aunque algo lo sea, lo que nos cuenta en conversaciones, como cuando se pone a inundarnos de poemas y prosa. Pero lo más terrible de todo es que hasta canta a su doncel con admirable voz, que no tenemos más remedio que oírla y aguantarla. Y ¡ahora, e a una pregunta tuya se sonroja!

—Lisis, añadí yo, es un joven, al parecer; y traigo por testimonio el que, oyendo su nombre, no lo reconocí.

—Es que, dijo él, no lo llaman por su nombre; llámanlo aún por el del padre, por lo muy conocido que es. Creo que estás muy lejos de desconocer el eidos del doncel, que, por sólo él, se lo reconoce suficientemente.

—Dime añadí, de quién es hijo.

—Es el hijo mayor, respondió, de Demócrates de Exona.

—Pues, Hipótales, dije yo, ¡qué noble y floreciente amor encontraste de todas maneras! Hazme, pues, una exhibición de las que a éstos haces, para que vea si sabes qué es lo que 205 a ha de decir un enamorado acerca de su doncel, a él en persona o a los demás.

—¿Das algún peso, Sócrates, dijo él, a lo que Ctesipo dice?

—¿Niegas, dije yo, amar a quien dice éste?

—No por cierto, respondió; pero no hago a mi doncel ni poemas ni prosas.

—No está en sus cabales, dijo Ctesipo, sino delira y aun enloquece.

—Y yo digo: Hipótales, no te pido oír tus versos o alguna

b oda, si es que la compusiste al jovenzuelo, sino tan sólo conocer tu estilo de tratar con tu doncel.

—Este te lo dirá, respondió; porque los sabe y recuerda, si, como dice, me los hace entrar constantemente por los oídos.

—¡Por los dioses!, añadió Ctesipo, así es; y son, por cierto, cosa de reír, Sócrates, porque ser amante y tener de intento la mente puesta en el doncel, mas no tener que decir nada peculiar, que no dijera cualquier muchacho, ¿cómo no va a c ser cosa de gran risa?; que no compone y dice sino lo que celebra la ciudad entera sobre Demócrates, sobre Lisis, el abuelo del doncel, y sobre todos sus antepasados, a saber: sus riquezas, caballerizas y victorias en Delfos, Istmo y Nemea, con carros de a cuatro caballos y corceles; además de esto, cosas aún más viejas. Antes de ayer nos refería en un poema su hospitalidad para con Hércules, cómo por su parentesco con Hércules, sus antepasados recibieron a Hércules, nacido él mismo de Júpiter y de la hija del fundador de su d pueblo; lo que cantan las viejas, y otras cosas por el estilo, Sócrates: todo esto es lo que cuenta y, cantándolo, nos fuerza a que lo escuchemos.

Mas yo, oyéndolo, dije: Hipótales ridiculísimo, ¿antes aún de haber vencido compones y te cantas el encomio?

—Pero no es a mí mismo, Sócrates, respondió, que compongo o canto.

—Te lo parece, dije yo.

—Pero ¿cómo así?, replicó él.

e —Sobre todo, dije, para ti van tales odas, porque, si atrapas a un tal doncel, en honra tuya resultarán tus dichos y tus cantos y, en realidad, encomio cual a vencedor que se hizo con tal doncel; mientras que, si se te evade, cuanto mayores hayan sido los encomios del doncel, tanto más ridículo serás, privado de tales bellezas-y-bienes.

206 a Así que quien sea sabio en cuestiones de amor, amigo, no alaba al amado antes de capturarlo, temiendo lo que pueda acontecerle. Aparte de que los bellos, al sentirse alabados y ensalzados, llénanse de altanería y pretenciosidad. ¿No lo crees?

—Yo, sí, dijo.

—Y ¿cuanto más altaneros, tanto más irascibles resultan?

—Tal parece.

—Y ¿qué pensaras de un cazador que alborotare la caza, volviendo a la fiera más difícil de capturar?
—Que, claramente, es mal cazador.
b —¿Así que fuera gran tontería no encantarla con palabras y odas, sino ensalvajarla? ¿No es así?
—Así me parece.
—Mira, pues, Hipótales, no hacerte culpable de todo esto por tus poesías, porque, pienso, que no querrás admitir que quien se perjudica a sí mismo por la poesía sea buen poeta, pues se perjudica a sí mismo.
—No, ¡por Júpiter!, respondió; que fuera gran sinrazón.
c Mas precisamente por esto, Sócrates, me junto contigo; y, si en algo puedes, aconséjame qué conversación o qué conducta resultaría favorable respecto de donceles.
—No es fácil de decir, repliqué yo. Mas si quisieres que viniera él a hablar conmigo, tal vez podría mostrarte qué es lo que has de dialogar con él, en vez de lo que se dice hablas y cantas.
—Pues no es nada difícil, respondió. Que si entras con Ctesipo y, sentado, conversas, creo que él mismo se acercará, pues es, Sócrates, amiguísimo de escuchar, aparte de que
d están celebrando las Hermeas; así que jovenzuelos y muchachos andan revueltos; vendrá, pues, a ti. Y si no, es íntimo de Ctesipo, por primo de Menexeno. Y da la suerte de que, entre todos, es Menexeno su gran camarada. Que Menexeno, pues, lo llame, si no se acerca de por sí.
—Esto es, dije yo, lo que se ha de hacer.
e Y tomando a Ctesipo, entré en la palestra; los demás nos siguieron. Entrados, vimos que los muchachos, habiendo ya sacrificado y casi terminado lo concerniente a lo sagrado, jugaban a las tabas, todos ellos bien acicalados. Los más jugaban fuera, en el patio; algunos de ellos, en un rincón del vestuario, y jugaban a par e impar con muchas tabas, sacándolas de cestillas. Rodeábanlos, mirando, otros. Uno de ellos era Lisis; estaba de pie entre los muchachos y jovenzuelos
207 a enguirnaldado, destacándose por su figura, digno de ser escuchado no tan sólo por bello, sino por bello-y-bueno.
Mas nosotros, retirándonos al otro lado —allí había tranquilidad— dialogábamos sobre algo. Lisis se volvía frecuentemente para observarnos, con patentes ganas de acercarse. Por lo pronto no sabía qué hacer y temía acercarse solo. Mas

Menexeno, a mitad del juego, salió del patio, y al verme a
b mí y a Ctesipo, se acercó y se sentó. Viéndolo, pues, Lisis lo siguió y sentóse con Menexeno. Otros también se acercaron y aun Hipótales, viendo que muchos estaban de pie, acercóse también ocultándose tras ellos, de modo que creyó no ser visto por Lisis, temiendo irritarlo; así colocado, escuchaba. Pero yo, mirando a Menexeno, dije: hijo de Demofonte ¿quién de vosotros dos es el de mayor edad?

c —Es punto disputable, contestó.

—¿Así que discutirías también sobre quién es el mejor nacido?, pregunté yo.

Claro que sí, respondió.

—Y ¿parecidamente sobre cuál es el más bello?

Se rieron ambos.

—No preguntaré, dije, sobre cuál de vosotros es el más rico, pues sois amigos. ¿No es verdad?

—De seguro, contestaron.

Pues bien: se dice que "todo es común entre amigos", de modo que nada en esto disentís, si es verdad lo que se dice acerca de la amistad. Coincidieron.

d Procedí, después de esto, a preguntar cuál de los dos era el más justo y más sabio, cuando un advenedizo se llevó a Menexeno, diciendo que lo llamaba el maestro-de-gimnasia; me pareció que le correspondía tomar parte en los ritos. Así que se fue; mas yo pregunté a Lisis: ¿Es verdad, Lisis, que te aman mucho tu padre y tu madre?

—Y mucho, por cierto, respondió.

—¿Así, pues, querrían que fueras lo más feliz posible?

—¿Cómo no?

—¿Mas te parece que es feliz un hombre esclavo, quien no
e tiene el poder de hacer lo que desea?

—¡Por Júpiter!, no lo dijera yo, contestó.

—Así que si tu padre y tu madre desean que seas feliz ¿no se esforzarán, claro está, de todas las maneras para que seas feliz?

—¿Pues cómo no?, respondió.

—¿Te dejan, pues, hacer lo que quieras y jamás te reprenden ni impiden hacer lo que deseas?

—No, ¡por Júpiter!, Sócrates; que me prohíben muchísimas cosas.

—¿Cómo dices?, pregunté yo. Quieren que seas bienaventu-

208 a rado, ¿mas te impiden hacer precisamente lo que quieres? Respóndeme: si deseares conducir alguno de los carros de tu padre, tomando las riendas en alguna carrera, ¿no te lo permitirían, sino lo impedirían?

—¡Por Júpiter!, en modo alguno lo permitirían, contestó.

—Mas ¿a quién lo permitirían?

—A un cochero de los pagados por mi padre.

—¿Cómo dices? ¿A un asalariado encargan, más bien que a ti, hacer lo que quiere con los caballos?, ¿y además por ello le pagan?

b —Pues así es, contestó.

—Mas te encargarán conducir una carreta de mulas, pienso; y si quisieres arrearlas con el látigo ¿te lo permitirían?

—¡Qué de permitir!, contestó.

—¿Cómo?, añadí yo; ¿a nadie le está permitido arrearlas?

—Por cierto que sí, respondió, al muletero.

—¿Es esclavo o libre?

—Esclavo, respondió.

—¿Parece así que tienen en más a un esclavo que a ti, su hijo, y que le encargan de sus cosas antes a él que a ti y que c a él le dejan hacer lo que quiera, mas a ti te lo prohíben? Dime, además: ¿te permiten gobernarte a ti mismo o ni siquiera eso te lo encomiendan?

—¡Qué, dijo, me lo van a encomendar!

—¿Así que otro te gobierna?

—Ese: el pedagogo, respondió.

—¡Cosa terrible!, añadí yo, es que un libre sea gobernado por un esclavo. ¿Qué es lo que hace el pedagogo al gobernarte?

—Me lleva, al maestro, respondió.

—¿Que también te gobiernan los maestros?

—En todo, por cierto.

d —¿Así que es voluntad de tu padre someterte a muchísimos señores y preceptores? ¿Mas cuando vuelves a casa junto a tu mamá, ella sí que te permite, para que te sientas feliz, hacer lo que quieras con la lana o telar, mientras ella está tejiendo; y no te prohíbe tocar la rueca o la cardadora o cualquiera de los instrumentos de tejer?

Y riéndose, dijo: Sócrates, ¡por Júpiter!, que no sólo me lo e prohíbe sino que me pegaría si los tocara.

—¡Hércules! añadí yo; ¿es que has faltado en algo a tu padre o a tu madre?

—No, ¡por Júpiter!, palabra, —respondió.

—¿Por qué, pues, te impiden tan severamente ser feliz y hacer lo que quieres?; y ¿por qué te mantienen todo el día en constante servidumbre de modo que, en una palabra, nada puedes hacer de lo que deseas? Según esto, al parecer, de 209 a poco te sirven tantas riquezas, puesto que todos mandan en ti más que tú; a pesar de tu noble cuerpo, que aun eso mismo lo apacienta y administra otro. Así que, Lisis, tú no mandas sobre nadie ni haces nada de lo que deseas.

—Es que, Sócrates, aún no tengo edad, respondió.

—Esto no fuera, hijo de Demócrates, impedimento, ya que, hasta cierto punto, tu padre y tu madre te encomiendan cosas sin esperar a que tengas la edad; porque cuando quieren que se les lea o escriba algo, eres tú el primero, en casa, a quien lo encargan. ¿No es así?

b —Así es, respondió.

—En tal caso tú puedes escribir primero la carta que quieres y después otra; y lo mismo, respecto de leer. Y cuando tomas la lira ni padre ni madre te prohíben tender o distender la cuerda que quieras, pulsarla con los dedos o con el plectro. ¿O te lo prohíben?

—No, por cierto.

—¿Cuál será, pues, Lisis, la causa de que en estos casos no c te lo prohíban y sí lo hagan en los anteriormente dichos?

—Que, pienso, contestó, entiendo de estas cosas; y de aquéllas no.

—Sea así, óptimo, dije yo; mas no es la edad lo que aguarda tu padre para encargarte todo, sino que en el día en que crea entiendas tú más que él, en ese día te encargará de sí mismo y de sus cosas.

—Tal creo, respondió.

—Mas ¿qué?, añadí yo; ¿para el vecino rigen los mismos límites que para tu padre, respecto de ti? ¿Crees que te en- d comendará la administración de su casa, cuando juzgare que tú sabes más que él de administración, o bien crees que él mismo la gobernará?

—Me la encargará, pienso.

—Bien, pues: ¿no crees que los atenienses te encargarán de sus asuntos cuando noten que tienes suficiente inteligencia?

—Sí, ciertamente.

—¡Por Júpiter!, añadí yo; y ¿qué del gran Rey?: ¿encomendaría a su hijo mayor, a quien toca el reino de Asia, prepa-

rar los manjares con la salsa que quiera, más bien que a
e nosotros, si llegados ante él, le demostráramos que nosotros entendemos mejor que su hijo de la preparación de manjares?
—Es claro que nos lo encomendaría, respondió; y que no le permitiría echar nada, aunque a nosotros nos permitiría, si lo quisiéramos, echar un puñado de sal.

—Pues ¿cómo no?

—Y ¿qué si su hijo padeciera de los ojos?; le dejaría que se tocara los ojos, sabiendo que no es médico, ¿o lo impediría?

210 a —Lo impediría.
—Mas si supiera que somos médicos, aun si quisiéramos, abriéndole los ojos, echarle ceniza, pienso que no lo impediría, creyendo correcto nuestro juicio.
—Dices verdad.
—Así que nos encomendaría a nosotros más bien que a sí mismo o a su hijo todo aquello en que le pareciéramos ser más sabios que ellos.
—Necesariamente, Sócrates, respondió.

—La cosa es, pues, así, querido Lisis: los asuntos en que
b hayamos llegado a ser sabios, nos los encomendarán todos: griegos y bárbaros, varones o mujeres; y en tales asuntos haremos lo que queramos, y nadie se propondrá estorbarnos; seremos, pues, libres en ellos y señores de los demás; y serán cosa nuestra, de la que reportaremos provecho. Mas respecto de lo que no tengamos conocimiento no se nos encargará que hagamos lo que nos parece; más bien lo impedirán en lo
c posible, y esto no sólo los extraños sino padre y madre, y si hubiere alguien más de casa que ellos; nosotros, por el contrario, seremos en tales asuntos súbditos de otros y tales asuntos nos serán extraños, pues nada sacaremos de ellos.
—¿Concedes que así será?
—Concedo.
—¿Seremos queridos de alguien o alguien nos querrá en los asuntos en que seamos inútiles?
—No por cierto, contestó.
—Así que ni tu padre ni otro alguno te querrá en la medida en que seas inútil.
—Parece que no.
—Mas si te haces sabio, muchacho, todos te serán amigos y
d todos se harán tus familiares, puesto que serás útil y bueno. Pero si no, nadie será tu amigo, ni aun tu padre ni tu madre

ni los familiares. ¿Se pueden abrigar, Lisis, grandes pensamientos, cuando ni siquiera se piensa?

—¿Cómo sería posible?, respondió.

—Si, pues, necesitas aún de maestro, señal es de que no piensas.

—Es verdad.

—No puedes abrigar, pues, grandes pensamientos, si aún no piensas.

—¡Por Júpiter!, me parece que no, Sócrates, respondió.

e Y yo oyéndole, eché una mirada a Hipótales, y por poco hago un disparate, ya que me acudía decir: Así es, Hipótales, como hay que dialogar con los donceles, humillándolos y cortándoles las alas; y no como tú, engallándolos y mimándolos. Viéndolo, pues, angustiado y embarazado por lo dicho, me recordé de que, tal como estaba colocado, quería ocultarse de Lisis.

211 a Me reprimí, pues, y atajé el discurso. En esto volvió Menexeno y se sentó junto a Lisis, en el mismo lugar del que se levantó. Entonces Lisis, graciosa y afectuosamente, a escondidas de Menexeno, hablándome quedo, dijo: Sócrates, lo que a mí me dices díselo a Menexeno.

—A lo que yo repliqué: Díselo tú, pues atendiste a ello.

Y mucho, respondió.

—Trata, pues, dije yo, de recordarlo lo mejor posible para b que claramente le repitas todo. Mas si de algo te olvidas, pregúntamelo de nuevo en la primera oportunidad.

—De seguro lo haré, Sócrates, dijo; sábelo bien. Pero dile algo más, para que yo lo oiga antes de que sea hora de volver a casa

—Tendré que hacerlo, repliqué yo, ya que tú lo pides. Pero mira de ayudarme si Menexeno se pone a refutarme. ¿O no sabes lo gran disputador que es?

—Sí lo es, y mucho, ¡por Júpiter!, respondió. Justamente c por eso quiero que dialogues con él.

—¿Para que me ponga en ridículo?, repliqué.

—No, ¡por Júpiter!; sino para que lo castigues.

—¿Cómo?, dije yo; no es cosa fácil, porque es hombre temible, por discípulo de Ctesipo; ¿pero no ves que Ctesipo mismo está presente?

—No te preocupes, Sócrates, de ninguno, me dijo, sino dialoga con él.

—Dialogaré, pues, respondí yo.

Estando hablando esto entre nosotros, dijo Ctesipo: ¿vosotros dos os dais banquete de palabras y no nos haréis partícipes?

d —Pues lo compartiréis, añadí yo. No comprende Lisis lo que digo, mas afirma creer que lo sabe Menexeno, y me pide que le pregunte.

—¿Por qué, pues, no le preguntas?, dijo él.

—Le preguntaré, respondí yo. Dime, pues, Menexeno, lo que voy a preguntarte: desde niño he deseado poseer una cosa, como otros otra; que hay quien desea poseer caballos, otro perros, uno oro, otro dineros. Pero a mí me dejan en e paz tales cosas, mas estoy enamorado de poseer amigos, y querría hacerme con un buen amigo más que con la mejor codorniz o gallo según los hombres; y, ¡por Júpiter!, más que con caballo o perro. Y aun creo, ¡por el Perro!, que preferiría más que poseer el oro de Darío el hacerme con un compañero, más aún que con el mismo Darío; ¡tan amigo soy de tener compañeros! Viéndoos, pues, a vosotros, a ti 212 a y a Lisis, emociónome y me felicito de que, siendo tan jóvenes hayáis sido capaces de poseer breve y fácilmente esta posesión: que tú poseas presto y firmemente un tal amigo y él a ti, mientras que yo estoy tan lejos de tal posesión que ni siquiera sé de qué manera uno se hace amigo de otro; por ello querría preguntarte, como a experimentado, sobre este punto.

Dime, pues: cuando uno ama a otro ¿quién resulta amigo b de quién?: el amador, del amado; o el amado, del amador? ¿O no hay diferencia?

—No me parece la haya, respondió.

—¿Cómo así? repliqué yo, ¿ambos son mutuamente amigos, aun en el caso de que solamente uno ame al otro?

—Así me lo parece, contestó.

—¿Qué?, pues: ¿no es posible que el amador no sea correspondido en amor por aquel a quien ama?

—Lo es.

—Y ¿qué de estotro?: ¿es posible que el amador sea odiado?, que es lo que a veces pasa a los amadores de parte de los c donceles, porque amándolos aquellos lo más posible creen que no se les corresponde, o que se los odia. ¿No piensas que esto es verdad?

—Y gran verdad, respondió.

—Y, en este caso ¿uno es el que ama y otro el amado?

—Sí.
—Pero ¿quién es amador de quién?; ¿el amador lo es del amado, tanto que sea correspondido como si es odiado; o bien lo es el amado del amador?; ¿o ninguno de los dos es, en este caso, amador, a no ser que ambos se amen?
d —Parece que fuera así.
—Parécenos, pues, ahora algo diferente de lo que anteriormente nos pareció; porque entonces, si uno de los dos amaba, ambos eran amadores; pero ahora, a no ser que ambos se amen, ninguno de los dos es amador.
—Tal parece ser, respondió.
—Así, pues, el amador no es amable, a no ser que su amor sea correspondido.
—Tal parece.
—Según esto, no hay amadores de caballos si los caballos no les corresponden con amor, ni amadores de codornices, de perros, de vino o de los deportes; ni amadores de la sabiduría, si la sabiduría no les corresponde con amor. ¿O bien ama cada uno tales cosas, no amándolo a él ellas, mintiendo
e así el poeta al decir:

Feliz, a quien aman hijos, no herrados caballos,
perros amaestrados y hospedero en país extranjero?

—No me lo parece, replicó.
—¿Mas te parece decir verdad?
—Sí.
—Según esto, pues, lo amado es amable para el amador, al parecer, Menexeno, tanto que aquél lo ame como que lo odie;
213 a cual niños poco ha nacidos —que todavía no aman, mas que odian cuando los castigan a su madre o a su padre— son, aun odiándolos entonces, superlativamente amables a sus padres.
—Así me parece ser, contestó.
—Así que el amador no es amable, según tal razonamiento; mas es amable lo amado.
—Tal parece.
—Y el odiado es enemigo, mas no el odiador.
—Tal parece.
—Así que muchos de los enemigos son amados, y otros son
b odiados por los amigos; y unos son amigos de sus enemigos; mas otros, enemigos de los amigos, si es verdad que lo ama-

do es amable, mas no el amador. A pesar, querido compañero, de que es insensato, aun más, creo le es imposible al amigo ser enemigo y al enemigo ser amigo.

—Pareces decir verdad, Sócrates, respondió.

—Si, pues, fuera imposible esto, el amador sería amigo de lo amado.

—Parece.

—Y, a su vez, el odiador sería enemigo de lo odiado.

—Necesariamente.

—Nos acontecerá, pues, tener que convenir, como anteriormente, en que frecuentemente se es amigo de no amigo, c frecuentemente aun de enemigo, cuando o uno ama a quien no lo ama o ama a quien lo odia. Frecuentemente también se es enemigo de quien no es enemigo, o también amigo, cuando o uno odia a quien no lo odia o cuando odia al que lo ama.

—Es verosímil, respondió.

—¿Pues qué haremos, repliqué yo, si ni los amadores son amigos ni los amados lo son, ni lo son los amadores y amados; que, aparte de estos casos, hay aún algunos otros en que resulten mutuamente amigos?

—No, ¡por Júpiter!, Sócrates, respondió; yo mismo no veo escapatoria.

—¿No pudiera ser, Menexeno, que no hayamos del todo d correctamente investigado?

—No me lo parece, Sócrates, dijo Lisis.

Y diciéndolo se sonrojó, que me pareció escapársele involuntariamente lo dicho por atender demasiado al diálogo, pues era patente tal su actitud mientras escuchaba.

Mas yo, queriendo dar a Menexeno respiro, y movido por el amor de Lisis a la sabiduría, cambié de manera que las e palabras se enderezaran a Lisis, y dije: Me parece, Lisis, que tienes razón en eso de que, si hubiésemos investigado correctamente, no hubiéramos errado tanto. No sigamos, pues, así, que me parecen estas consideraciones cual difícil camino. Revirtamos, pues, de esta manera: que me parece hemos de proceder en nuestra investigación siguiendo a los poetas, que 214 a ellos nos son cual padres y guías en sabiduría. No hablan en vacío, cuando se declaran sobre los amigos los que dé la suerte de serlo. Que el Dios mismo, dicen, hácelos amigos, haciéndolos encontradizos. Y dícenlo por semejante manera, como creo:

Siempre hacia lo semejante conduce Dios lo semejante
b y los hace conocidos. ¿Que no te has encontrado con versos tales?

—Sí, respondió.

—¿Y no te has encontrado también en escritos de grandes sabios que dicen eso mismo: que lo semejante necesariamente es amigo de lo semejante? Y son los tales los que dialogan y escriben acerca de la naturaleza y del universo.

—Dices verdad, respondió.

—¿Y dicen bien?, añadí yo.

—Tal vez, respondió.

—Tal vez es verdad la mitad, tal vez todo; mas no lo comprendemos. Porque nos parece que cuanto el malo se acerque
c al malo, y se traten más, otro tanto se harán más enemigos, porque se perjudican, y es imposible que perjudicantes y perjudicados sean amigos. ¿O no es así?

—Sí, respondió.

—De esta manera no resultaría verdad sino la mitad del dicho, puesto que los malos son semejantes entre sí.

—Dices verdad.

—Mas me parecen decir que los buenos son semejantes y amigos, mientras que los malos, como también se dice respecto de ellos, no son jamás semejantes ni aun ellos consigo mismos, sino arrebatados e inestables. Pero con lo desemejante consigo mismo y lo variable, no hay manera de ser
d semejante o amigo uno de otro. ¿No te lo parece así?

—A mí sí, respondió.

—Esto me parecen indicar, amigo, los que dicen que lo semejante es amigo de lo semejante, a saber: que sólo el bueno es amigo del bueno, mas que el perverso no puede jamás llegar a ser verdaderamente amigo ni del bueno ni del malo. ¿No te lo parece?

Indicó que sí.

Tenemos ya quiénes son amigos, porque el razonamiento nos declara que lo son los que sean buenos.

e —Así realmente me parece, contestó.

También a mí, añadí yo, aunque me queda una dificultad en este punto. ¡Sea por Júpiter!; veamos qué es lo que sospecho.

¿Es el semejante, en cuanto semejante, amigo del semejante y es además útil el uno al otro? O bien será mejor así: ¿qué

beneficio podría hacer un semejante a otro semejante cualquiera, o qué daño hacerle, que no pudiera hacerse uno a sí mismo?; ¿o bien sufrir algo que no pudiera sufrirlo de
215 a él mismo? ¿Cómo tales cosas serían amables para ellos, no reportándoles ayuda alguna? ¿Hay cómo?

—No lo hay.

—¿Cómo sería amigable lo que no es amable?

—De ninguna manera.

—Mas el semejante, por ser tal, no es amigo del semejante; ¿pero el bueno, en cuanto bueno, sería amigo del bueno, aunque no en cuanto semejante?

—Tal vez.

—Y ¿qué de estotro?: ¿el bueno en cuanto bueno no sería, en esa misma medida, suficiente para sí mismo?

—Sí.

—Mas el suficiente no necesita de nadie por razón de su suficiencia.

—Pues ¿cómo no?

b —Pero el que no necesita de algo, tampoco amaría nada.

—Pues no.

—Mas quien no ama no es amigo.

—Parece que no.

—¿Cómo, pues, los buenos nos serán, en principio, amigos para los buenos, cuando ni ausentes se desean —pues son seipsisuficientes, aun estando aquellos ausentes— ni presentes necesitan de ellos? ¿Qué artimaña, según esto, cabe para que los tales se estimen en grande?

—Ninguna, respondió.

—No serán, pues, amigos no estimándose gran cosa.

c —Es verdad.

—Observa, Lisis, cómo aberramos. ¿No será que nos engañamos de todo en todo?

—¿Cómo así?, preguntó.

—Hace tiempo oí a alguien decir —y ahora justamente me recuerdo— que lo semejante era lo más hostil que hay a lo semejante, y así también lo serían los buenos para con los buenos. Y lo que es más, traía de testigo a Hesíodo, quien decía así:

Alfarero detesta a alfarero, bardo a bardo,
d *mendigo a mendigo,*

Y así en todos los demás casos, decía parecidamente ser necesario que las cosas máximamente semejantes se rellenaran de mutuas envidias, emulaciones y enemistades; empero las desemejantísimas, de amistades; porque el pobre está necesitado de la amistad del rico, y el débil de la del fuerte para ayudarse; y el enfermo, de la del médico; y, en todo,
e el no sabio aprecia al sabio y lo ama. Y aun llevaba más allá y magnificentemente el razonamiento, diciendo que mucho faltaba para que lo semejante fuera amigo de lo semejante, cuando es justamente lo contrario, porque lo contrarísimo es grandísimo amigo de lo contrarísimo, que éstos tienen apetito uno del otro, mas no de lo semejante: así lo seco, de lo húmedo; lo frío, de lo caliente; lo amargo, de lo dulce; lo agudo, de lo romo; lo vacío, de la plenitud; y lo lleno, de la vaciedad; y lo demás, según la misma razón: que lo contrario es alimento para lo contrario, ya que lo semejante ningún goce reporta de lo semejante. Y, por cierto,
216 a compañero, que me parecía ingenioso, diciendo tales cosas, porque las expresaba bien y bellamente. Pero a vosotros, añadí yo, ¿cómo os lo parece?

—Bello y bueno, al menos al oírlo, respondió Menexeno.

—Diremos, pues, que lo contrario es máximamente amigo de lo contrario?

—Ciertamente.

—Sea, pues, repliqué yo; ¿mas no es absurdo, Menexeno? Pero inmediatamente estos varones supersabios, los antilógi-
b cos, nos asaltarán encantados, y preguntarán si lo superlativamente opuesto a la amistad no lo es la hostilidad. ¿Qué les contestaremos? ¿● no tendremos que admitir que dicen verdad?

—Necesariamente.

—Según esto, pues, dirán: ¿lo hostil es amigo de lo amigo o lo amigo lo es de lo hostil?

—Ninguna de las dos cosas, respondió.

—Mas ¿lo justo es amigo de lo injusto; lo morigerado, de lo disoluto; lo bueno, de lo malo?

—Me parece que no puede ser así.

—Pero por cierto, repliqué, si algo es amigo de algo a causa de la oposición, necesario es que estas cosas sean amigas.

—Necesario es.

—Así que ni lo semejante es amigo de lo semejante ni lo es lo contrario de lo contrario.

—Parece que no.

c —Mas pongamos atención en algo más no sea que se nos oculte que lo amigo no es, en verdad, nada de todo esto; así que tal vez resulte ser amigo de lo bueno lo que no es ni bueno ni malo.

—¿En qué sentido lo dices? preguntó.

—¡Por Júpiter!, respondí yo, no lo sé; aun más, en realidad me marea la rareza del argumento y, según el antiguo refrán, propendo a pensar que "lo bello es amable", pues se parece a algo suave, liso y blando, por lo cual tal vez fácilmente se insinúa y nos empapa en virtud de ser tal. Digo, pues,

d que lo bueno es bello. ¿No lo crees así?

—Yo, sí, por cierto.

—Digo, metiéndome a adivino, que de lo bello y de lo bueno es amigo lo que no es ni bueno ni bello. Por qué diciendo esto, hago de adivino, escúchalo. Me parece cual si hubiera tres géneros de cosas: uno, lo bueno; otro, lo malo; otro, lo ni bueno ni malo. ¿Qué te parece?

—A mí, lo mismo, contestó.

—Y me parece que ni lo bueno es amigo de lo bueno, ni lo es lo malo de lo malo, ni lo es lo bueno de lo malo, —cosa que ni el anterior argumento permitía. Queda, pues, que, si algo es amigo de algo, lo ni bueno ni malo es amigo

e o de lo bueno o de lo que sea tal cual es lo bueno, porque algo no va a hacerse amigo de lo malo.

—Es verdad.

—Mas tampoco, como dijimos, lo semejante es amigo de lo semejante. ¿No es así?

—Sí.

—Según esto, pues, ni de lo bueno ni de lo malo lo semejante, siendo tal, es amigo.

—Parece que no.

—Así, pues, tan sólo a lo que sea ni bueno ni malo acontece el hacerse amigo de lo bueno.

217 a —Necesario parece.

—¿Bellamente, pues, muchachos, añadí yo, nos guía lo que acabamos de decir? Pongámonos a considerar un cuerpo sano; no necesita de medicinas ni de asistencia; está bien así, de modo que nadie, sano, es amigo de médico, por causa de la salud. ¿No es así?

—Nadie lo es.

—Empero el enfermo, pienso, lo es por causa de la enfermedad.

—¿Cómo no?

—Mas enfermedad es un mal, mientras que medicina es útil b y buena.

—Sí.

—Empero el cuerpo, en cuanto cuerpo, no está ni bueno ni malo.

—Así es.

—Mas por razón de la enfermedad el cuerpo se ve forzado a abrazar y amar la medicina.

—Tal me parece.

—Así que, por razón de la presencia del mal, lo que no es ni malo ni bueno hácese amigo de lo bueno.

—Parece.

—Es evidente que se halla bien, antes de ponerse malo por virtud de lo malo; porque, una vez malo, ya no desearía ni c sería amigo de lo bueno, ya que dijimos ser imposible que lo malo sea amigo de lo bueno.

—Es imposible.

—Considerad lo que digo: digo que hay algunas cosas que son tales cual es lo presente ya en ellas; otras, no; como si alguien quisiera teñir algo de un color, estando ya presente en lo teñido tal tinte.

—Sin duda.

—¿No es entonces, en cuanto al color, lo así teñido, cual lo que le ha sobrevenido?

—No entiendo, dijo.

d —Sea así, añadí yo: si alguien tiñera tus dorados cabellos con albayalde, ¿*serían* blancos o *aparecerían* blancos?

—Parecerían, respondió.

—Por cierto que la blancura *se aparecería* en ellos.

—Sí.

—Sin embargo no serían en modo alguno blancos, de manera que, presente la blancura, no *son* ni blancos ni negros.

—Es verdad.

—Mas cuando, querido, la vejez les imparta ese mismo color, e entonces llegarán a *ser* lo mismo que lo presente: blanco por presencia de lo blanco.

—¿Cómo no?

—Pues eso mismo es lo que estoy preguntando: ¿si algo está

presente en alguien, es lo mismo lo que está siendo que lo que está teniendo?; ¿o sólo si "de alguna manera" algo está presente, lo será; y, si no, no?

—Más bien así, respondió.

—Lo ni malo ni bueno no será malo, por sólo estar, a veces, presente lo malo: mas hay veces en que llega a serlo.

—Ciertamente.

—Así, pues, cuando algo no es aún malo, a pesar de estar presente lo malo, esa misma presencia del bien hará que lo desee ser; mas la presencia que lo haga ser malo lo privará del apetito a la vez que del amor por lo bueno, ya que no será ya ni malo ni bueno, sino malo; que lo malo no era amigo de lo bueno.

218 a —Pues no.

—Por esto decíamos que los que son ya sabios no son amantes de la sabiduría, tanto que sean dioses como hombres; mas que tampoco son amantes de la sabiduría los que son tan ignorantes que son malos; porque ninguno que sea malo o ignorante es amante de la sabiduría. Quedan, pues, los que tienen ese mal que es la ignorancia, sin haber llegado a ser todavía, por tal mal, ni ignorantes ni estúpidos, sino b que aún reconocen que no saben lo que no saben. Por esto es por lo que aman-la-sabiduría los que no son ni buenos ni malos; mas los que son malos o buenos no la aman, porque ni lo contrario respecto de lo contrario, ni lo semejante respecto de lo semejante, son amigos, a tenor de lo evidenciado en los razonamientos precedentes. ¿Recordáislo?

—Muy bien, contestaron.

—Ahora bien, continué yo, Lisis y Menexeno; hemos encontrado, sobre todo, qué es lo amigo y qué no lo es, porque dijimos que, tanto respecto del alma como del cuerpo y de cualquiera otra cosa, lo que es ni malo ni bueno resulta ser, c por virtud de la presencia del mal, amigo de lo bueno.

Dijeron que sí a todo, y convinieron en que las cosas eran así. Por mi parte me regocijé extraordinariamente, cual cazador contento de lo cazado; pero a continuación, no sé de dónde me invadió desconcertante sospecha de que lo convenido entre nosotros fuera verdad. Fastidiado, dije inmediatamente: "Lástima, Lisis y Menexeno; que me temo ser un sueño nuestras riquezas".

—¿Cómo así?, replicó Menexeno.

d —Temo, respondí, que acerca de lo amigo, no haya sucedido lo que a hombres ensoberbecidos con tal clase de falsos razonamientos.

—¿En qué sentido?, preguntó.

—Considerémoslo de esta manera, respondí yo: quien fuera amigo ¿sería amigo de alguien o no?

—Necesariamente lo sería, contestó él.

—¿Y lo sería por causa de nada y para nada, o bien por causa de algo y por mor de algo?

—¿Lo es, por ser amigo de aquello por cuya causa el amigo le es amigo o por no ser ni amigo ni enemigo?

e —No te sigo bien, contestó.

—Es natural, dije yo; pero tal vez me sigas de esta manera; y pienso que aun yo mismo sabré mejor lo que digo. El enfermo, de que hablábamos, es amigo del médico. ¿No es así?

—Sí.

—Y ¿no es amigo del médico por causa de la enfermedad y por mor de la salud?

—Sí.

—¿Mas la enfermedad es un mal?

—¿Cómo no?

—Y ¿qué de la salud?, añadí yo: ¿es un bien o un mal o ninguna de las dos cosas?

—Es un bien, dijo.

—Decíamos, tal nos pareció, que el cuerpo, no siendo de sí 219a ni bueno ni malo, por causa de la enfermedad —esto es: de lo malo— es amigo de la medicina, que es un bien. Por mor de la salud, pues, la medicina adquiere la amistad; mas la salud, el ser un bien. ¿No es así?

—Sí.

—¿Es la salud algo querido o no querido?

—Querido.

—Mas la enfermedad, ¿algo no querido?

—Sin duda.

—Así que lo ni malo ni bueno, por causa de lo malo y de lo enemigo resultan ser amigos, de lo bueno, por mor de lo bueno y querido.

—Tal parece.

b —Por mor de lo querido lo amigo es amigo por causa de lo enemigo.

—Parece.

—Sea así, dije yo; llegados a este punto, muchachos, refrenemos la mente para que no nos engañemos; dejo pasar eso de que lo amigo ha resultado ser amigo de lo amigo, y que lo semejante se ha hecho amigo de lo semejante, —lo que dijimos ser imposible. Mas pongamos atención en lo presente, no sea que lo dicho ahora nos engañe. La medicina, de-
c cimos, es querida por mor de la salud.

—Sí.

—¿Así, pues, la salud es algo querido?

—Enteramente.

—Si algo es, pues, querido lo es por mor de algo.

—Sí.

—Por ser tal algo querido, —si es que hemos de ser consecuentes con nuestra anterior convención.

—Enteramente de acuerdo.

—¿Y tal algo será, a su vez, querido por mor de algún otro querido?

—Sí.

—¿No es, pues, necesario que nos neguemos ya a seguir este camino? ¿No es necesario llegar a algún principio que ya no nos remita a otra cosa querida, sino que nos conduzca aquella que sea la primariamente querida, por mor de la cual digamos que todo lo demás es querido?

d —Necesario es.

—Esto es, pues, lo que digo: que las demás cosas que decimos ser queridas por mor de Aquella no nos engañen, cual si fueran realmente imágenes de ella. Sea ella lo primario: lo que es, en verdad, querido. Considerémoslo de esta manera: cuando uno tiene en mucho a algo —cual padre que, a veces, prefiere a su hijo sobre todas sus cosas— el tal, por apreciar sobre todo a su hijo, ¿no tendría en mucho alguna
e otra cosa? Como si se enterara de que ha bebido cicuta, ¿no tendría en mucho al vino, si creyera con él salvar a su hijo?

—Claro que sí, respondió.

—¿E igual respecto del vaso que contiene el vino?

—Ciertamente.

—Mas en tal caso: ¿le es igual que se trate de una copa de arcilla o de su propio hijo, o de tres pintas de vino o del hijo? O propongámoslo así: todo ese cuidado ¿no se endereza, en estos casos, hacia las cosas preparadas por mor de algo, sino hacia Aquello por mor de lo cual todo ello se

220 a procura? ¿No decimos frecuentemente que tenemos en mucho a oro y plata? Sin embargo nada de esto es lo verdaderamente querido; lo que sobre todo tenemos en más es lo que parezca ser Aquello por mor de lo cual nos hacemos con oro y todas las demás conveniencias. ¿No lo diremos así?

—Ciertamente.

—Y ¿no valdrá igual razonamiento respecto de lo querido?; porque todo lo que decimos sernos querido lo es por mor de alguna otra cosa querida. Lo que es patentemente otra manera de decir lo mismo: que, en realidad, "querido" resulta b ser aquello que es término de todas estas llamadas "querencias".

—Así parece ser, respondió.

—¿Así que lo en realidad querido no es querido por mor de otro alguno?

—Es verdad.

—Descartemos, pues, esto: que lo querido no es querido por mor de otro querido. Pues bien: ¿lo bueno es querido?

—Tal me parece.

—Luego lo bueno es querido por causa de lo malo. Se ha, c más bien, así: Si de las tres cosas de que hemos hablado: de lo bueno, de lo malo, de lo que no es ni bueno ni malo, tomamos dos de ellas —dejando aparte lo malo, de modo que lo malo no afectara ni al cuerpo ni al alma ni a ninguna de las demás cosas que dijimos no ser, ellas "en cuanto ellas mismas", ni malas ni buenas— ¿de nada nos serviría entonces lo bueno; habría, más bien, resultado inútil? Porque, si nada nos perjudicara, de ninguna ayuda necesitaríamos; y quedaría entonces manifiesto que por causa de lo d malo amábamos y queríamos lo bueno, resultando ser lo bueno medicina de lo malo; y lo malo, enfermedad. Mas si no hay enfermedad, para nada se necesita de la medicina. ¿Así que lo bueno es, de suyo, querido por causa de lo malo sólo por los que estamos entre lo malo y lo bueno, mas lo bueno no necesita para sí mismo de nada?

—Parece que así es, respondió.

—Así que lo querido para nosotros es aquello que hace de término de las demás cosas de que dijimos ser queridas por e mor de un Querido que en nada se asemeja a ellas; porque éstas se denominan queridas por mor de un querido, mientras que lo en realidad de verdad querido, parece ser de na-

turaleza enteramente contraria, pues lo querido para nosotros quedó en claro serlo por mor de lo enemigo; de modo que, si lo enemigo desapareciera, ya no nos sería querido, al parecer.

—Me parece que no, a tenor de lo ahora dicho, contestó.

—Pero yo repliqué: ¡por Júpiter!, ¿de modo que si lo malo pereciera no habría ni hambre ni sed y nada de lo a esto parecido? ¿O habría hambre, caso de existir hombres y de- 221 a más animales, pero no sería molesta?; y se darían sed y demás apetencias, mas no fueran malas, habiendo dejado de existir lo malo? ¿O resulta ridícula la pregunta de si habría eso entonces o no lo habría? Porque ¿quién lo sabría?; pero sí sabemos que ahora el hambre a veces daña y a veces ayuda. ¿No es así?

—Sin duda alguna.

—¿De modo que el sediento y el apetente de todo esto, a veces lo apetecen con provecho y a veces con daño, y otras sin uno ni otro?

b —Seguramente.

—Mas si cesaran los males, ¿de qué les aprovecharía a las cosas a que cayó en suerte no ser malas el que cesaran de serlo a la vez que los males?

—De nada.

—¿Los apetitos ni buenos ni malos existirán aun cuando cesen los males?

—Parece que sí.

—¿Es posible al que apetece y ama algo no querer lo que apetece y ama?

—No me lo parece.

c —Así que, al parecer, habrá cosas queridas, aun habiendo cesado los males.

—Sí.

—Si, pues, lo malo fuese causa de que algo fuera querido, en cesando lo malo, uno no sería querido de otro, pues, en cesando la causa, es imposible que exista aún aquello de lo que la causa es causa.

—Correctamente dicho.

—¿No convinimos en que quien quiere algo lo quiere por causa de algo; y no creímos entonces que lo ni bueno ni malo quiere lo bueno por causa de lo malo?

—Es verdad.

—Mas ahora, al parecer, otra parece ser la causa de querer
d y ser querido.

—Tal parece.

—¿No acabamos de decir que, en realidad, el apetito es causa de la querencia, y que el apetente quiere lo apetecido, precisamente mientras lo apetece; al contrario lo que anteriormente llamamos "querido" resulta parlanchinería, cual poema alargado de intento?

—Tal parece, respondió.

—Con todo, añadí yo, quien apetece lo que le falta apetece eso precisamente. ¿No es así?

—Sí.

e —¿El falto, pues, quiere aquello que le falta?

—Tal parece.

—Mas resulta falto por habérsele quitado algo.

—¿Cómo no?

—Así que, Menexeno y Lisis, amor, amistad y apetito lo son de lo propio, —tal pareció y así parece.

Convinieron en ello.

—Así que si vosotros dos sois mutuamente amigos, es que, de natural, y de alguna manera, os sois parientes.

—Exactamente, dijeron.

—Y si, muchachos, uno apetece o ama al otro, añadí yo, no
222 a lo apetecería o amaría o querría si no fuera, por suerte y de alguna manera, pariente con el amado o según el alma o según alguna disposición, comportamiento o eidos de alma.

—Enteramente así, dijo Menexeno; mas Lisis se calló.

—Bien, añadí yo: quedó en claro que queremos necesariamente lo pariente por naturaleza.

—Parece, respondió.

—Es, pues, necesario que el amante genuino y no fingido sea querido por su doncel.

A lo cual Lisis y Menexeno asintieron con reparos; mas Hi-
b pótales, de gusto, cambió de mil colores.

Mas yo, queriendo continuar con el razonamiento, dije: Si, por cierto, Lisis y Menexeno, lo pariente y lo semejante se diferencian en algo, estaríamos, a mi parecer, explicando qué es "querido"; mas si aconteciera ser lo mismo semejante y pariente, no sería fácil rechazar la proposición anterior, a saber: que lo semejante, por la semejanza, es inútil al semejante; mas entonces fuera despropósito convenir en que lo

c inútil es querido. ¿Queréis, pues, añadí yo, borrachos como estamos por el razonamiento, que convengamos y digamos que son diversos pariente y semejante?

—Sea así.

—¿Diremos, pues, que lo bueno es pariente de todo y que lo malo es extranjero? ¿O bien que lo malo es pariente de lo malo, lo bueno lo es de lo bueno y que lo ni bueno ni malo malo es pariente de lo ni bueno ni malo? Dijeron parecerles que cada uno es pariente de su cada uno.

d —Una vez más, añadí yo, muchachos, hemos recaído en los razonamientos primeramente descartados acerca de la querencia, porque el injusto no será menos querido del injusto y el malo del malo que lo es el bueno del bueno.

—Tal parece, respondió.

—Y ¿qué?: digamos que lo bueno y lo pariente son lo mismo; ¿qué otra cosa es esto sino que el bueno es únicamente querido del bueno?

—Sin duda.

—Mas en esto creíamos habernos refutado a nosotros mismos; ¿no lo recordáis?

—Lo recordamos.

e —¿Para qué, pues, nos sirve este razonamiento? ¿No está claro que para nada? Así que necesito, como los abogados ante juzgado, de replantear todo lo dicho: si ni los amados ni los amadores, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los parientes, ni los demás enumerados —que yo no recuerdo por su multitud—, ninguno de ellos es querido, yo no sé ya qué decir.

223 a Hablando así, pensaba provocar a alguno de los mayores cuando, cual daimonios, acercándose los pedagogos de Menexeno y de Lisis, con los hermanos de ellos, los llamaron y ordenaron que volvieran a casa; que ya era tarde. Primero nosotros y los circunstantes apartamos a los pedagogos. No se preocuparon en nada de nosotros, sino que, furiosos y en mal griego, no dejaron de llamarlos. Nos pareció que,

b bebidos como estaban por la fiesta, serían difíciles de amansar, así que, vencidos por ellos, disolvimos la reunión.

Sin embargo, mientras se iban les dije: Lisis y Menexeno, hemos hecho el ridículo yo, varón anciano, y vosotros; porque estotros, al partir, dirán que creíamos nosotros ser amigo unos de otros —yo me pongo entre vosotros—, mas no fuimos capaces de encontrar qué es el Amigo.

NOTAS AL LISIS

203 a.

Fuente de Pánops: de Mercurio (Hermes), el omnividente (πᾶν-ὄψ).

204 a.

¡Por Júpiter!, ¡Por los Dioses!, acerca del valor de estas exclamaciones, juramentos. . . véase (Cl. I.6).

204 e.

Acerca del valor de eidos véase Cl. III.1. Exhibición es ἐπί-δειξις; a contraponer a ἀπόδειξις. Ambas son δεῖξις: mas la ἐπίδειξις es mostración (δεῖξις) exhibicionista, ostentosa (ἐπί), propia de sofistas; ἀπόδειξις es mostración por modo de demostración, partiendo (ἀπό) de premisas, principios, propia de filósofos y científicos. Así se estabilizará poco a poco el uso de tales palabras.

205 c.

Los juegos píticos tenían lugar en Delfos; los ístmicos en Corinto; los de Nemea, en Nemea, entre Corinto y Argos.

205 e.

"En realidad", τῷ ὄντι, frase técnica de tono ontológico, pasada ya al lenguaje corriente entre dialogantes. Cf. Cl. IV, 1, 2.

206 d.

Las hermeas: fiestas en honor de Hermes (Mercurio), celebradas especialmente en palestras y gimnasios. Los gimnasios eran lugar no sólo de ejercicios corporales, preparación algunos para concursos públicos, sino además, de reunión, conversación, entre jóvenes, entre jóvenes y viejos. Los jovencitos y jóvenes estaban vigilados por los pedagogos, esclavos de ordinario que llevaban (ἀγωγεῖν) y volvían a casa, a la escuela, a los jóvenes y jovencitos (παῖς), según las instrucciones de los padres o tutores. "Pedagogo", "pedagogía" adquirirán poco a poco sentido y funciones más rigurosas y generales.

207 a.

"por su figura". Casi literalmente: "por su (buen) ver" (ὄψιν). "Bello-y-bueno" es una frase clásica ya y corriente entre griegos. Frase de alabanza y norma. Cf. Cl. II.3.

209 c.

"a ti mismo y lo de ti mismo", αὐτόν καί τὰ αὑτοῦ: frases corrientes de refuerzo de identidad, de atención a sí mismo.

210 a.

"más sabios" (σοφώτερον). En sentido general de "entendido": valoración del juicio del entendido sobre el individual o privado, aun en asuntos privados. Se emplea a veces en este sentido general el φρόνιμος. El saber hace libres (ἐλεύθερος) y señores o gobernantes (ἄρχοντες) de los demás.

210 d.

Además de la frase "hecha" (Cf. Cl. II.3) "bello-y-bueno", son también frases corrientes las de "bueno-y-útil", malo-inútil.

211 e.

Las frases ἑστιᾶσθον: banquete de discursos (razonamientos, λόγων), y compartir, literalmente: hacerse mutuo don (μεταδίδοτον) de razonamientos, discursos, no eran para el griego, como para tantos y tantos de los actuales, una metáfora, y no muy fina. Era como vivían en realidad el hablar, razonar, discutir. Tal comportamiento, respecto de razonamientos... es una secuela de "todo es común entre amigos". A continuación Sócrates hace el elogio, y señala, el ámbito de la amistad entre griegos.

212 e.

Versos de Solón, 21.2.

214 a.

Homero, *Odisea*, xvii, 218.

214 c. d, e.

Nótese la repetición insistente de las frases αὐτὸ αὐτῷ, αὐτοῦς αὐτοῖς indicativa de la obsesión por la identidad, o, inversamente, por no contradecirse. Norma para todos, poetas inclusive. Serse uno como uno mismo, y no cual uno de tantos.

215 c.

Hesíodo, *Trabajos y Días*, vr. 25.

218 c.

"cazador" θηρευτής. Es literal. Pero el griego tomaba esta palabra más en serio, por la proximidad con lo natural: cazar animales, cazar razonamientos.

218 d.

"por causa de nada y para nada, por causa de algo y para algo", οὐδενὸς ἕνεκα καὶ δι' οὐδέν. Causa final y causa eficiente. Razón y motivo.

219 c.

"imágenes de ella"; literalmente eídolos (εἴδωλα), ya que Ella es Eidos. Para valorar estas palabras y su conexión, aun verbal, además de conceptual, Cf. Cl. III.1.

220 c.

Para la conexión conceptual y verbal, y aun de frase "hecha", entre eidos y "lo mismo en cuanto mismo" (αὐτὰ καθ'αὐτά), Cf. Cl. III.1, IV.2.

222 c.

"borrachos por el razonamiento" μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου. Literal. Así se sentían los griegos, no solamente al razonar, sino al hablar. Para el valor de "acorde" de logos (λόγος) véase Cl. I.1.

EUTIFRON

(SOBRE LO PIO Y LO IMPIO)

Lugar y Tiempo: Atenas (Grecia); hacia 399 a. C.

Escenario: Pórtico del Rey.

Personas:

EUTIFRON. Ateniense, del demos Prospalta. Adivino famoso del s. V a. C. Dogmático en moral y religión; convencido de su propia rectitud; rígido en su aplicación. De cortos alcances en dialéctica dialogada. Insensible a la ironía. Desconcertable, pero manso de carácter a pesar de su dogmatismo y rigidez.
Edad: mediana.

SÓCRATES. Ateniense. Edad: 70 años.
"Filosofante de por vida". Dialogador dialéctico con todos: artesanos, políticos, poetas, sofistas, retóricos... En posesión, a los 70 años, de todas sus facultades plenas y ejercitadas durante más de 40 años, en temas y técnicas. Discreto o co-medido en no usarlas ni todas ni del todo en toda ocasión y en todas las personas. Irónico sin malicia. Siempre sereno, manso, delicado, señorial.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Academia, hacia 390.

ARGUMENTO

Ocasión. Caso famoso —y al parecer, público en Atenas, hacia 399 a. C.— de hijo que acusa oficialmente (por escrito, γραφή), ante el juzgado penal —Pórtico del Rey—, a su propio padre, de asesinato (por descuido) de un esclavo ajeno, sirviente suyo ocasional que, borracho, mató a un esclavo doméstico suyo.

Encuéntranse en el pórtico Eutifron y Sócrates, ambos para asuntos de Justicia (δίκη) criminal: Eutifron, de acusador o "prosecutor" contra su padre; Sócrates, de acusado (citado). E. acusa a su padre de "homicidio" material; S. es acusado de "homicidio" espiritual. Para padre y Sócrates, sentencia probable: muerte material. Según Justicia: proceso, sentencia, ejecución.

Tema: Justicia - Piedad. Homicida (presunto) es el propio padre del acusador; circunstancias *atenuantes:* no lo es por comisión, sino por omisión; no, de un familiar, sino de un esclavo; no de uno propio, sino ajeno... A pesar de todo ello el acusador es el hijo. Pena, a muerte. Para tal proceso hay que estar absolutamente seguro de qué es justo (ἐν δίκῃ). Para esto, estar seguro de que el propio juicio del acusador coincide con el máximo juicio: el de los dioses. Justicia moral, reasegurada por teología.

Las circunstancias atenuantes respecto del acusado (padre) se truecan en *agravantes* respecto del acusador (el hijo).

La cuestión de justo-injusto se agrava con la de pío-impío (ὅσιον, ἀνόσιον) respecto del acusador o encausador.

Se agrava teológicamente. E. está convencido de que su acción es justa-y-pía, y de que tal es también el juicio de los dioses. Y sabe ambas cosas —todo— exactamente (ἀκριβῶς εἰδείην): su juicio y el de los dioses. Lo que Eutifron hace es "justo-y-pío", según los dioses, o lo divino (τὸ θεῖον) de los dioses.

Eutifron conoce, está seguro de esto: de lo divino de los dioses. También los dioses —Júpiter, por ejemplo supremo— han encausado o procedido contra sus padres "justa-y-píamente", a pesar de los juicios vulgares. Eutifron imita a los dioses, y se justifica. Los hombres son inconsecuentes; admiten que tales acciones son justas y pías, hechas por dioses; no lo son, hechas por él. "Se contradicen ellos a sí mismos"; aceptan diversamente personas: "dioses - yo". Justicia-piedad parcializada; no total, - íntegra, única.

Sócrates —a sus 70 años— no puede dejar pasar esta oportunidad —óptima, por el caso y planteamiento y, tal vez, última oportunidad, bienvenida— de aprender "qué es" justicia, "qué es" piedad; y esto en cuestiones humanas, divinas y humano-divinas.

A sus 70 años confiesa Sócrates, aquí, no saber nada (μηδέν εἰδέναι) de todo ello. Recuérdese que de todo ello ha intentado "saber" en, mediante, con "todos" los diálogos. Se verá en *Critón* y *Fedón*, qué es lo que reconoce deberse "saber" para morir con dignidad humana. Estos diálogos son el "balance" final de lo que sabe en la hora de la verdad; no, en la de dialogar e investigar.

En "Eutifron", Sócrates no se halla "puesto", real y verdaderamente, a hacer tal balance; sino intenta añadir a su "haber" algunos saberes más: "qué es lo Pío", "qué es lo Impío", —para todos: dioses, hombres, acusadores y acusados.

Para aprovechar —al máximo y al último— el caso y el "saber" de Eutifron, emplea Sócrates una vez más —va a ser de las postreras— su método —ensayado, probado y aprobado— de mirar hacia y llegar a ver "el *eidos* mismo" (αὐτὸ τὸ εἶδος) y la *idea* (ἰδέα) (6 e) de Justo-Pío, Injusto-Impío; con los pasos o camino (ὁδός): 1) mirar hacia y desde "idea" (ἀποβλέπων); 2) servirse de ella cual de paradigma-dechado declarativo (δεῖγμα, δεῖξαι); 3) para conocer y reconocer qué cosas y en qué grado realizan o incorporan y enalman una idea, y reunirlas en *una* clase; 4) y separar las demás, en *otra* distinta; y 5) comparar o contraponer ambas clases. Definir-dividir (separar lo otro). (Cl. III. 1).

Sean lo que fueren lo Justo y lo Injusto —cuestión que queda entreverada a lo largo del diálogo— según los hombres, lo importante según Eutifron es si eso resulta pío o impío respecto de Juicio de los dioses. Juicio final.

¿"Qué es", pues, lo Pío; "qué es lo Impío"?

¿Cuál es el contenido de la *idea* de lo Pío y de lo Impío? La respuesta descubrirá hacia qué hay que mirar, desde qué mirar...: 1), 2), 3), 4), 5).

Sócrates se ha colocado —a los 70 años, unos cuarenta de ellos de "carrera" dialéctica endialogada— en actitud de discípulo, en rigor, de "aprendiz" (μαθετής, 5 c), actitud de quien sinceramente afirma, a los 70 años, que "de tales asuntos no sabe nada" (6 b).

(a) La discusión partirá de la primera definición que, accediendo Eutifron a la voluntad de Sócrates, propone con la seguridad de dogmático de buena fe:

Lo Pío es "lo amable-a-los-dioses" (τοῖς θεοῖς προσφιλές, 6 e); lo Impío es "lo no amable-a-ellos".

Lo importante de lo Justo no es que sea pío (o piadoso) para con los padres, y ante los hombres, sino que se lo sea ante los dioses. La Justicia, perfectamente practicada, es un acto de religión.

(b) La discusión seguirá —guiada por Sócrates por su apetencia (ἐπιθυμία) de saber, no por su amor (φιλία) de saber (φιλοσοφία)— con los pasos-pregunta:

"Lo amable-a-los dioses" ¿les es amable porque ello, en sí, es amable, —haya o no dioses; y, si los hay, preocúpanse o no de ello?, preeminencia de lo realmente amable; objetividad, diríamos, de tales valores; o lo amable ¿es amable porque los dioses —por pura benevolencia, por gracia, "gratis data" (χάρις)— lo han amado: lo han hecho "amado" de ellos; y, consecuentemente, lo amado-de-ellos resulta "amable-a-ellos"?

"Lo amable-a-los-dioses" es, en una cosa, "gracia". Por la que habrá de estarse "agradecido" (κεχαρισμένον, 15 b).

La Justicia —reduciéndonos al caso presente— debe ser "amable-a-los-dioses" —levantarse a virtud teologal, practicarse religiosamente; tal elevación no es merecible; es una gracia de lo Alto. Y tal vinculación entra en la esencia de todo: justo, piadoso (humanamente)...

"Amable", es secuela de "amado"; es "gracia", gratis data, por los Dadores que son los dioses. Gracia nos hace "agraciados"; debe

hacernos "a-gradecidos"; y el trato (θεραπεία) con los dioses ha de ser el de "agradecimiento".

A esto lleva la lógica —la dialéctica— a Eutifron, bajo el poder del método, —practicado, aun a los 70 años, por Sócrates.

Eutifron rebélase a punto contra tal sarta de secuelas, que reduciría todo a bien poca cosa —a nada— al elemento humano: al "en sí" de Justicia, y, al del justo, y al acto *suyo* de grandísima y ejemplarísima justicia.

Y sea por benevolencia de Sócrates, viejo hacia varón más joven (νεώτερος 12 a), o por instinto defensivo de Eutifron, ante ese dar vueltas las definiciones: amable; ¿porque amado?; amado, ¿porque amable?, cosas de Dédalo, remoto pariente de Sócrates (11 c), replantéase la cuestión de dar a Justicia —justo y actos justos— consistencia propia: la suficiente al menos, para merecer "de congruo", —ya que no "de condigno"— lo de "amable-a-los-dioses": lo de "pío".

¿Qué es parte de qué? ¿Lo Pío de lo Justo; o lo Justo de lo Pío? (12 a, b, c, d).

Eutifron trata de que lo Pío sea parte, una parte, de lo justo; y por lo que lo Justo desborda a lo Pío, hacer méritos positivos —no secuela de "gracia"— para agradar, hacerse amable a los dioses; darles "causa", oportunidad, congruidad, una cierta obligación de que nos amen, y seamos "amados" por ser nosotros justos, y lo sea yo —Eutifron— por encausar justicieramente a mi propio padre.

Sócrates y Eutifron, mano a mano, van a la búsqueda de una base de trato: doy yo (a) para que ellos den (b); hago yo (c) para que ellos hagan (d); hago yo (e), para que ellos den (f). ¿Será tal base el cultivo, culto (θεραπεία, 13), ayuda (ὠφελεία), sacrificios, peticiones, dádivas, ofrendas... (13 - 14 d) que a ellos les hagan los hombres?

—"¿Sería, pues, la piedad (ὁσιότης) ciencia de pedir y dar algo a los dioses?" (14 d), —pregunta Sócrates a Eutifron.

—"De manera grandemente bella, Sócrates, comprendiste lo que dije", responde Eutifron.

Respuesta que aviva la apetencia (ἐπιθυμετής) de Sócrates por la sabiduría de Eutifron. Y le pregunta: ¿qué es ese servicio (ὑπερεσία

14 d) a los dioses? ¿Una cierta arte comercial? ¿Bien lejos ya de gratificadores ellos y de agradecidos nosotros? ¿"O es que ganamos tanto en tal convenio que, recibiendo de ellos todos los bienes, ellos nada de nosotros reciben?" (15 a).

Eutifron se arredra ante la secuela. Retrocede, y dice: "¿qué van a ganar o sacar los dioses de nosotros, sino honor, veneración y agradecimiento?" (χάρις: ¿un "Gracias"?).

Sócrates. Así que, Eutifron, lo Pío es agradecimiento; y no, lo provechoso ni lo amable a los dioses.

Eutifron. Me doy a pensar que lo Pío es, ante todo y sobre todo, lo amable a los dioses.

Sócrates. Así que, una vez más, lo Pío es, al parecer, "lo amable a los dioses". (15 b).

El diálogo termina con una, al parecer, distinción fraseológica:

Lo Pío es τὸ τοῖς θεοῖς φίλον.

Lo Pío es τὸ θεοφιλές.

Eutifron se atiene a la primera frase. Intentemos —y atentemos— una interpretación. Si "lo amable a los dioses" les es amable en alguien o en algo porque, o como secuela, de que ellos, graciosamente, lo han amado —y de esto le proviene al hombre justo y a sus actos, la denominación de "grato" o "agraciado" (por y ante los dioses, κεχαρισμένον) y su obligación de agradecer y ser agradecido, y tal es lo máximo que podemos dar a los dioses: darles las gracias—, en este caso escribamos todo junto, por tal íntima conexión o dependencia con los dioses: θεοφιλές: amable-a-los-dioses. Esto no lo admite Eutifron, convencido de *su* justicia y de *su* piedad y de *su* humanidad, —todo *suyo.*

Mas si "lo amable a los dioses" presupone en el hombre-justo, en los actos, en el acto supremo algo propio de él —del hombre, del acto humano que dé la casualidad o buena ventura de que los dioses lo den por pío, y lo acepten, libremente, graciosamente, cual homenaje, reverencia y honra— en tal caso "amable a los dioses" es secuela de justicia humana; es efecto de ella; es aprobación de algo bueno - en sí, en el hombre. Gracia divina es "caer en gracia" a Dios algo que, por sí, hizo el hombre: Pío es lo a-graciado.

La dependencia entre "amable" y los dioses es aquí secundaria, remota, contingente, bienvenida para el hombre; no, necesaria para ser justo, ni aun para ser justísimo o justicierísimo. Tal parece sentirse y sentirlo Eutifron. Y fraseológicamente separa (pronuncia) τὸ τοῖς θεοῖς φίλον: de τὸ θεοφιλές. No ha encontrado el traductor más evasiva de la dificultad que escribir una vez "lo-amable-a-los-dioses" (θεοφιλές); otra, "lo amable a los dioses", no sin advertir que es palabra y con función gramatical positiva la del guión.

Como se echa de ver, esta finura expresiva de Sócrates —a los 70 años, tras tantos de ser "filosofante"— descubre el gran problema de teología moral. ¿El hombre es, o puede ser, bueno-justo y pío... de por sí?; ¿o lo puede ser solamente por gracia de Dios, por gracia preveniente?

¿No es naturalísimo el que Sócrates, en vísperas de un juicio "a muerte" —tal vez en juicio ese mismo día del diálogo con Eutifron— se plantee tal cuestión del sentido de bondad y justicia humanas: el sentido de toda su vida?: ¿el de haber hecho él, Sócrates, durante 70 años, méritos propios, con derecho a ser reconocidos por tales por los dioses, y con obligación de éstos de hacerlo?

Final. Eutifron no puede dar respuesta definitiva. Sócrates, con delicadeza de gran señor, acaba de llamarlo "óptimo" (βέλτιστε 15 e), y pedirle que no oculte su pensamiento, —concediéndole amablemente el que, a lo mejor, lo tiene.

Eutifron corta el diálogo con una excusa que, dadas las circunstancias, bien pudiera ser verdadera: "tengo prisa, es hora de irme".

Sócrates pronuncia unas palabras tan sentidas, sinceras, humildes y humanas —y tan a punto de la circunstancia común a ambos— que sólo un Platón —discípulo, gran Señor, de Maestro, gran Señor— pudo escribir, —o ¿transcribir? Léalas el lector futuro del diálogo.

Sócrates, ejemplo humano de cómo comportarse un hombre, digno de ser Hombre, en vísperas de su juicio "a muerte".

El ejemplo fue dado el 399 a. C.

Y por un hombre de 70 años.

ΕΥΘΥΦΡΩΝ

[ἢ περὶ ὁσίου, πειραστικός]

ΕΥΘΥΦΡΩΝ ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ΕΥΘΥΦΡΩΝ. Τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν ; οὐ γάρ που καὶ σοί γε δίκη τις οὖσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα ὥσπερ ἐμοί. 2

ΣΩΚΡΑΚΗΣ. Οὔτοι δὴ Ἀθηναῖοί γε, ὦ Εὐθύφρον, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν, ἀλλὰ γραφήν.

ΕΥΘ. Τί φῄς; γραφὴν σέ τις, ὡς ἔοικε, γέγραπται; οὐ γὰρ ἐκεῖνό γε καταγνώσομαι ὡς σὺ ἕτερον. b

ΣΩ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΕΥΘ. Ἀλλὰ σὲ ἄλλος ;

ΣΩ. Πάνυ γε.

ΕΥΘ. Τίς οὗτος;

ΣΩ. Οὐδ' αὐτὸς πάνυ τι γιγνώσκω, ὦ Εὐθύφρον, τὸν ἄνδρα· νέος γάρ τίς μοι φαίνεται καὶ ἀγνώς· ὀνομάζουσι μέντοι αὐτόν, ὡς ἐγῷμαι, Μέλητον· ἔστι δὲ τῶν δήμων Πιτθεύς, εἴ τινα νῷ ἔχεις Πιτθέα Μέλητον, οἷον τετανότριχα καὶ οὐ πάνυ εὐγένειον, ἐπίγρυπον δέ.

ΕΥΘ. Οὐκ ἐννοῶ, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δὴ τίνα γραφήν σε γέγραπται ; c

2 a 5 οὔτοι T: οὔτι B || ὦ Εὐθύφρον constanler B : ὦ Εὐθύφρων B[2] aliquando, constanter T.

EUTIFRON

(SOBRE LO PIO Y LO IMPIO)

EUTIFRON - SÓCRATES

2 EUTIFRON. ¿Qué novedad te ha pasado, Sócrates, para que dejes tus pasatiempos en el Liceo y te vengas a pasarlos ahora aquí precisamente junto al pórtico del rey? Que de seguro no te trae aquí, ante el rey, acción alguna judicial como me trae a mí.

SÓCRATES. Eutifron, los atenienses no lo llaman, por cierto, acción judicial sino acusación escrita.

b EUTIFRON. ¿Qué dices?: ¿que alguien, al parecer, presentó contra ti acusación escrita?, porque no me persuadiré a que tú la hayas presentado contra otro.

SÓCRATES. Pues no.

EUTIFRON. ¿Así que otro contra ti?

SÓCRATES. Así es, por cierto.

EUTIFRON. Y ¿quién es el tal?

SÓCRATES. Ni yo mismo conozco gran cosa a tal varón, Eutifron; porque me parece ser joven y desconocido; lo llaman, según creo, Méleto; y es del lugar Pithos; tal vez tengas presente a un tal Méleto, piteo, lacio de pelo, menguado de barba y de nariz ganchuda.

EUTIFRON. Pues no lo tengo, Sócrates. Pero ¿qué ha es-
c crito en esa acusación?

SÓCRATES. ¿Qué?: algo no vulgar, a mi parecer; que no es poca cosa, por cierto, entender ya de tan joven sobre tan grandes asuntos. Que, como dice, él mismo sabe cómo se están echando a perder los jóvenes y quiénes son los que los pervierten. Y aun me parece ir para sabio; porque habiendo calado mi ignorancia, acude a la Ciudad, como a madre, para acusarme de que pervierto a los coetáneos de él. Y me parece aún más: que entre los políticos él es el único
d que lleva recto principio, pues lo correcto es preocuparse

ante todo y primero de los jóvenes para que lleguen a óptimos, a la manera que el buen labrador se preocupa razonablemente de las plantas tiernas primero, y después de las demás. Y así, pues, Méleto comienza, tal vez, por deshacerse de nosotros, los que echamos a perder los renuevos jóvenes,
3 como él dice; inmediatamente después se preocupará, es claro, de los más viejos, con lo cual llegará a ser, para esta Ciudad, causa de muchísimos y máximos bienes, que razonablemente eso debe esperarse de quien con tales principios comienza.

EUTIFRON. ¡Qué otra cosa quisiéramos, Sócrates!; mas me temo que va a suceder lo contrario; porque, poniendo sus manos en ti, me parece simplemente que comienza a hacer mal a la Ciudad en su Hogar mismo.
Pero dime, además: ¿con qué acciones tuyas dice que perviertes a los jóvenes?

SÓCRATES. Con cosas desconcertantes, de sólo oírlas, Eu-
b tifron admirable; pues dice que me invento dioses; y, por invertármelos nuevos y no reconocer a los viejos, ha escrito contra mí su acusación. Así lo dice.

EUTIFRON. Entiendo, Sócrates, que debe ser por lo daimoníaco que, según tú dices, tienes siempre contigo. Así que como contra innovador en cosas divinas ha suscrito contra ti esta acusación y viene al juzgado para calumniarte, sabiendo de buen saber que, a los ojos de las gentes, tales cosas se prestan más que otra alguna a la calumnia. Que aún a mí mismo, cuando en la asamblea digo algunas cosas sobre las divinas, prediciéndoles lo que va a ocurrir, se me ríen
c como si fuera loco; y eso que ninguna cosa de las que he predicho ha dejado de salir verdad; a pesar de lo cual, tienen envidia a todos los que somos como tú y yo. Mas no hay que preocuparse lo más mínimo de ellos, sino seguir cada uno su camino.

SÓCRATES. Pero, querido Eutifron, eso de que se rían de uno tal vez no sea cosa mayor; puesto que los atenienses, por lo que veo, no se preocupan gran cosa de los que les parecen instruidos si éstos por su parte no se meten a enseñar a otros su propia sabiduría. Ahora que contra quien,
d a su parecer, haga a otros instruidos, se llenan de animosidad, sea por envidia, como tú dices, o por otro motivo.

EUTIFRON. No me animo, pues, demasiado a experimentar en este punto cómo se portarán conmigo.

SÓCRATES. Mas tal vez esto porque das las impresión de mantenerte parco en palabras y de no querer enseñar tu propia sabiduría. Empero, por lo que hace a mí, me temo no darles la impresión de que hago por amor-a-los-hombres eso de derramarme en palabras para todos, no solamente sin paga alguna, mas dándola yo de buena gana a quien quisiera escucharme. Si, pues, como estaba diciendo, les diera por reírse de mí, tal cual lo hacen contigo, según tú dices,
e no fuera por cierto cosa desagradable pasarse el tiempo en el juzgado bromeando y riendo; ahora que, si toman la cosa en serio, nadie sabe, fuera de vosotros los adivinos, cómo se terminará.

EUTIFRON. A lo mejor en nada, Sócrates; tú te saldrás con tu justicia en este proceso, y yo espero parecidamente salirme con la mía.

SÓCRATES. Pero, Eutifron, ¿en qué consiste tu justicia?: ¿huyes de ella o la persigues?

EUTIFRON. Persigo.

SÓCRATES. ¿A quién?

4 EUTIFRON. Al que parece locura perseguir.

SÓCRATES. Pues ¿qué?: ¿persigues a algún volátil?

EUTIFRON. Mucho le falta para volar, pues da la casualidad de que se trata de un viejo bien viejo.

SÓCRATES. ¿Quién es?

EUTIFRON. Mi propio padre.

SÓCRATES. ¿El tuyo, óptimo de Eutifron?

EUTIFRON. Pues así es.

SÓCRATES. ¿Cuál es, pues, la acusación, y de qué pides justicia?

EUTIFRON. De un asesinato, Sócrates.

SÓCRATES. ¡Hércules! Por seguro tengo, Eutifron, que la mayoría no llegará a comprender que haya algún caso en que esto pueda ser correcto; porque no creo que ningún advenedizo pueda llevar este caso correctamente, sino a lo más el
b que esté ya muy adelantado en sabiduría.

EUTIFRON. Y que lo esté muy mucho, ¡por Júpiter!, Sócrates.

SÓCRATES. Pero ¿que el muerto por tu padre es alguno de los domésticos? Claro que lo debe ser, porque no ibas a seguir juicio a tu padre por asesinato de un extraño.

EUTIFRON. Cosa de reír es, Sócrates, que pienses haya diferencia alguna entre que el muerto sea un extraño o un doméstico, y no haya que observar únicamente esto: si el matador mató o no en justicia; y si con justicia, dejarlo correr;
c pero si no, hay que perseguirlo, aunque el matador comparta contigo Hogar y mesa. Y quedarás igualmente mancillado si, sabiéndolo en tu conciencia, convives con él y no te purificas de tal impiedad a ti mismo y a él, persiguiéndolo según justicia. Que por cierto el muerto era un vecino mío, y durante nuestras faenas del campo en Naxos trabajaba allí a salario con nosotros. Habiéndose emborrachado, en un arrebato de ira estranguló a uno de los domésticos. Mi padre lo ató de pies y manos, lo echó en una fosa y envió a Atenas
d a un hombre para asesorarse del Exegeta qué se debía hacer. Mientras tanto, no se preocupó del así atado y aun lo descuidó por asesino, no dándole nada de si se moría. Lo que efectivamente pasó, pues hambre, cuerdas y frío acabaron con él antes de que el mensajero del Exegeta llegase.
Pues a causa de esto precisamente mi padre y los demás de casa llevan a mal que siga juicio por este homicidio a mi padre que, según dicen ellos, no fue él quien lo mató; y más aún, aunque lo hubiera hecho, siendo el muerto a su vez homicida, no debía yo precisamente ocuparme de ello, porque impía cosa es que un hijo siga juicio a su padre por
e asesinato, juzgando, Sócrates, mal de las relaciones entre lo divino por una parte y lo pío y lo impío por otra.

SÓCRATES. Pero ¡por Júpiter!, ¿piensas tú, Eutifron, saber en verdad cómo se han entre sí las cosas divinas por una parte y lo pío y lo impío por otra, y saberlo tan apuradamente que, al obrar como obras en este caso, y tal cual lo dices, y siguiendo juicio a tu padre, no temas cometer una acción impía?

EUTIFRON. ¡Sócrates!, nada valdría Eutifron ni en nada
5 se distinguiría Eutifron frente a los demás hombres si Eutifron no conociera apuradamente todas estas cosas.

SÓCRATES. Así, pues, Eutifron admirable, grande y grandísima cosa va a ser para mí hacerme discípulo tuyo, y, precisamente antes de la acusación que contra mí tiene escrita Méleto, adelantarme y decirle que si ya en otros tiempos tuve en mucho el saber las cosas divinas; mas ahora desde que ha dicho que tomo a la ligera lo divino, y que falto

por meterme a innovador, me he hecho discípulo tuyo. Y le diría: "Méleto, si confiesas que Eutifron es sabio en estas cosas, admite también que mis opiniones son correctas y no
b me sigas juicio; que si no, te toca seguir juicio más bien que contra mí contra tal maestro, porque pervierte a mayores: a mí y a su padre mismo, a mí por enseñarme, a su padre por reprenderlo y castigarlo". Y si ni me cree ni abandona el juicio, o no te lo sigue a ti en vez de a mí, diré en el juzgado estas mismas cosas que te he anticipado pensaba decirle.

EUTIFRON. Sí, ¡por Júpiter!, Sócrates; y si se mete a acu-
c sarme a mí por escrito, creo que sabría encontrarle su flaco, y en el juzgado se nos hablaría mucho más de él que de mí.

SÓCRATES. Y porque conozco todo esto, compañero querido, anhelo hacerme discípulo tuyo; que bien veo que ni Méleto ni otro alguno pudo echarte el ojo encima; mas a mí me han calado de arriba abajo tan presto y fácilmente que hasta de impiedad me han acusado.

Ahora, pues, ¡por Júpiter!, explícame lo que tan sabiamente aseguras conocer: qué dices ser eso de pío y de impío; y esto en relación con asesinato y con todo lo demás. ¿Qué
d no es en todos los casos lo pío uno e idéntico consigo mismo?, y por otra parte, ¿no es lo Impío contrario a todo lo Pío, mas semejante consigo mismo?, y ¿no tiene todo lo que haya de ser impío una cierta y misma idea: la de Impiedad?

EUTIFRON. Así de todo en todo es, Sócrates.

SÓCRATES. Di, pues: ¿qué afirmas ser lo Pío, y qué, lo Impío?

EUTIFRON. Digo, pues, que es lo Pío esto precisamente, que yo estoy haciendo ahora: perseguir al injusto o al que cometa asesinato, robo en sagrado, o cualquier otra fechoría, tanto que sea tu padre como que sea tu madre u otro cual-
e quiera; y no perseguirlo es impío. Porque considera, Sócrates, el gran testimonio de que es así de ley lo que ya he expuesto a otros, de que haciendo así las cosas se hacen rectamente y de que no se debe condescender con el nefario, sea quien fuere, porque se da el caso de que los hombres mismos piensan que Júpiter es el mejor y más justo de los Dioses, y conceden con todo que él mismo encadenó a su propio
6 padre, porque contra toda justicia devoró a sus propios hijos, quien a su vez por otras razones del mismo estilo había mu-

tilado a su propio padre; y con todo se les hace insoportable que yo persiga a mi padre por malhechor. ¡Que así y tanto se contradicen ellos consigo mismos cuando se trata de los Dioses y de mí!

SÓCRATES. Pues, Eutifron, ¿no ando yo huyendo de una acusación escrita por estos relatos precisamente, porque se me hace casi insoportable que se digan parecidas cosas de los Dioses?, y de seguro por esto dirá alguien que falto. Si, pues, tú bien enterado como estás, piensas lo mismo sobre estos mismos puntos menester será, según parece, que aun nosotros los b aceptemos. Porque, ¿qué diremos los que sobre tales asuntos confesamos no saber nada? Pero dime: ¡por Júpiter amigo!, ¿piensas que tales cosas pasaron así verdaderamente?

EUTIFRON. Y aun otras muy más admirables que éstas pasaron, Sócrates, y que la mayoría de las gentes ignora.

SÓCRATES. Así, ¿piensas que, en realidad, hay guerra de unos dioses con otros y enemistades terribles y batallas y muchas otras cosas a éstas parecidas que nos refieren los poetas, y esotras cosas sagradas que tan vistosamente nos c presentan los buenos artistas, y el velo que en las grandes Panateneas se lleva a la Acrópolis y que de tales vistosos bordados está lleno? ¿Diremos, Eutifron, que todas estas cosas son verdad?

EUTIFRON. No sólo éstas, Sócrates, sino que, como decía antes, otras muchas te contaré acerca de los Dioses, si tú quieres; cosas que, al oírlas, sé de buen saber que te sorprenderán.

SÓCRATES. Tal vez no me extrañaría. Pero me las contarás otra vez cuando tenga respiro para ello. Ahora trata de decirme de la manera más clara posible lo que poco ha te d preguntė; porque, compañero, no respondiste suficientemente a mi pregunta acerca de "qué es" lo Pío; me dijiste, más bien, que esta cosa concreta que tú estás haciendo ahora es pía: seguir juicio a tu padre por asesinato.

EUTIFRON. Y lo dije con verdad, Sócrates.

SÓCRATES. Tal vez; pero no dirás, Eutifron, que no haya otras cosas que no sean también pías.

EUTIFRON. Las hay en efecto.

SÓCRATES. Recuerda, pues, que no te pedí que me indicases una o dos entre las muchas cosas pías, sino ese "eidos"

mismo por el que todo lo santo "es" santo; porque ¿no dijiste que por una sola "idea" las cosas impías, son impías
e y las pías son pías? O ¿es que no te acuerdas?

EUTIFRON. Por mi palabra que sí.

SÓCRATES. Acerca, pues, precisamente de esa misma "idea" indícame "qué y cuál es ella", para que dirigiendo hacia ella la mirada y sirviéndome de la misma como de paradigma diga ser pío lo que sea tal, hágaslo tú u otro cualquiera, y diga no ser pío lo que no lo sea.

EUTIFRON. Pues si así lo quieres, Sócrates, así te lo explicaré.

SÓCRATES. Pues así por cierto lo quiero.

EUTIFRON. Bien pues: "lo que es amable a los Dioses"
7 es pío; y lo que no es a ellos amable es impío.

SÓCRATES. ¡Bello de toda belleza!, Eutifron; que tal como buscaba que me respondieses así acabas de responder. Ahora que no sé todavía si es verdad; en todo caso me demostrarás ser verdadero lo que dices.

EUTIFRON. Y cumplidamente.

SÓCRATES. ¡A la obra!, pues; y cuidado con lo que decimos:

Lo amable a los Dioses y el hombre amable a ellos son píos, y lo odioso a los Dioses y el hombre que a ellos es odioso son impíos. ¿No son idénticos entre sí, sino enteramente contrarios, lo Pío y lo Impío? ¿No es así?

EUTIFRON. Así, en efecto.

SÓCRATES. Y además, ¿no parece todo esto estar bien dicho?

b EUTIFRON. Tal pienso, Sócrates; se dijo en efecto.

SÓCRATES. Y ¿no hemos dicho también que los dioses disienten entre sí, que discrepan unos de otros, que hay enemistades entre ellos?; ¿y también esto se dijo?

EUTIFRON. Se dijo, en efecto.

SÓCRATES. Y ¿no es, óptimo de Eutifron, precisamente la discrepancia sobre alguna cosa lo que engendra enemistades y disgustos?

Veámoslo en este ejemplo: si tú y yo discrepásemos acerca de esta cuestión numérica: de cuál es el mayor de dos números, y fuese esta discrepancia la que nos hiciese enemigos y disgustados, ¿no es verdad que, en viniendo al cálculo, nos pondríamos inmediatamente de acuerdo en este punto?

c EUTIFRON. Completamente.

SÓCRATES. Y si discrepásemos sobre si mayor, sobre si menor, ¿no se acabaría de golpe la discrepancia apenas nos pusiésemos a medir?

EUTIFRON. Así es.

SÓCRATES. Y cuando viniésemos a vías de pensar, ¿no se acabaría, tal me parece, cualquier disentimiento acerca de si más pesado, de si más ligero?

EUTIFRON. ¿Y cómo no?

SÓCRATES. Pero ¿sobre qué punto podríamos discrepar de modo que no pudiéramos llegar a acuerdo y quedarnos entonces enemigos y disgustados? Tal vez no darás inmediatamente con tal punto, pero fíjate en lo que te voy a decir:
d ¿no será tal punto precisamente el de lo Justo e Injusto, el de lo Bello y lo Feo y el de lo Bueno y lo Malo? ¿Que no son estas cosas por las que, al discrepar y no poder llegar en ellas a conveniente acuerdo, nos volvemos enemigos, cuando nos volvemos, tú y yo y todos los demás hombres?

EUTIFRON. Que sí, Sócrates, que ahí está el punto de discrepancia.

SÓCRATES. Pues bien, Eutifron. Caso de discrepar los Dioses entre sí, ¿no discreparían precisamente por estas cosas?

EUTIFRON. De toda necesidad.

e SÓCRATES. Así que, valiente Eutifron, según tus palabras diversos dioses tendrán diversas cosas por justas e injustas, por bellas y feas, por buenas y malas; que, de discutir entre ellos, no por otras cosas sino por éstas discreparían. ¿Es así?

EUTIFRON. Correctamente dicho.

SÓCRATES. Y según esto, ¿no amará cada uno lo que tenga por bello, bueno y justo, y aborrecerá sus contrarios?

EUTIFRON. De acuerdo.

SÓCRATES. Ahora bien: según tus mismas palabras, las

8 mismas cosas que unos dioses tienen por justas tienen las otras por injustas, y por tal división de opiniones discrepan y se pelean. ¿No es así?

EUTIFRON. Lo es.

SÓCRATES. Así, pues, a lo que parece, las mismas cosas resultan a la vez aborrecidas y amadas de los Dioses; y las mismas cosas serían, pues, respecto de ellos aborrecidas y amadas.

EUTIFRON. Así parece.

SÓCRATES. Así que, Eutifron, y en virtud de esta razón, las mismas cosas serían pías e impías.

EUTIFRON. En peligro está de ser así.

SÓCRATES. Así que, admirado Eutifron, no respondiste a lo que te pregunté; que no te pregunté por lo que es a la vez y ello mismo pío e impío, lo cual sería, a lo que parece, amable a los dioses y odioso a los dioses. De modo que b nada tendría de sorprendente que lo que tú, Eutifron, estás haciendo ahora: castigar a tu padre, resultase acción amable a Júpiter y enemistosa para Cronos y Urano, amada de Vulcano y enemistosa para Juno; y si hay todavía algún otro dios que en esto discrepe de otro, valdría para ellos exactamente lo dicho.

EUTIFRON. Sin embargo, pienso, Sócrates, que ninguno de los dioses discreparía de otro acerca de este caso: que no debe satisfacer a la justicia el que haya matado injustamente a otro.

SÓCRATES. Pues ¿qué?, ¿has oído alguna vez a algún hombre que ponga en duda el que no debe satisfacer a la justicia c quien haya matado injustamente o haya cometido alguna otra injusticia?

EUTIFRON. Pues ni en los juzgados ni en otras partes dejan de ponerlo en duda; porque, faltando en mil y mil cosas a la justicia, hacen y dicen todo para huir de la justicia.

SÓCRATES. Pero ¿admiten, Eutifron, que falten a la justicia y, aún admitiéndolo, dicen con todo que nada deben a la justicia?

EUTIFRON. Esto sí que no.

SÓCRATES. Así pues, ni dicen ni hacen todo; que, a mi parecer, no se atreven ni a decir ni a dudar de que, si faltan a la justicia, tengan que pagar a la justicia. Ahora que lo

d que dicen es que en nada faltan a ella. ¿Que no es así?

EUTIFRON. Verdad dices.

SÓCRATES. Así que no ponen en duda el que no tenga que satisfacer a la justicia quien a ella faltare, sino que a lo más ponen en duda quién es el que falta a la justicia, con qué acciones y cuándo.

EUTIFRON. Verdad dices.

SÓCRATES. Así que esto mismo vale para los dioses cuando, como tú dices, discrepan sobre lo justo y sobre lo injusto, y unos dicen que los otros han faltado a la justicia y los otros que no han faltado, porque de seguro, admirado Eutifron, ni dios ni hombre alguno se atreve a decir que no e haya de pagar a la justicia el que contra justicia haya faltado.

EUTIFRON. Sí; y en lo capital dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. Mas a mi parecer, Eutifron, los que dudan, sean hombres o Dioses —si es que dudan los Dioses— ponen en duda actos particulares que sobre actos particulares discrepan, y dirán unos que fueron hechos según justicia y otros que contra justicia. ¿No es así?

EUTIFRON. Enteramente.

9 SÓCRATES. Tente, pues, amigo Eutifron, y muéstrame, para que me haga más sabio, qué testimonio tienes en favor tuyo de que todos los dioses piensan haber muerto injustamente aquel que, estando asalariado, se hizo homicida, fue atado por el dueño del muerto y murió a su vez a consecuencia de tales ataduras, antes de que quien lo ató hubiere obtenido del Exegeta una contestación acerca de qué se debía hacer; y además: que, a cuenta de todo esto, sea correcto el que el hijo siga juicio al padre y lo acuse de asesinato. ¡Tente!, y en este asunto trata de ponerme en claro más b que nada eso de que todos los Dioses tienen por correcto este acto. Y si me lo pones en claro suficientemente no cesaré jamás de encomiar tu sabiduría.

EUTIFRON. No es cosa fácil ni breve, Sócrates; puesto que tendría que explicártelo claro y completamente.

SÓCRATES. Entiendo; que te parezco de peor enseñar que los jueces, ya que a ellos les demostrarás a las claras que esos actos son contra justicia y que todos los Dioses los detestan.

EUTIFRON. Y bien a las claras Sócrates si es que me escuchan.

c SÓCRATES. Te escucharán de seguro, si les parece que hablas bien. Pero mientras hablabas, me vino al pensamiento, y me di a considerar lo siguiente: "si como gran cosa llegase Eutifron a demostrarme que todos los Dioses consideran tal muerte como injusta, ¿habré aprendido de Eutifron ante todo y sobre todo qué es lo Pío y lo Impío? Que esta particular acción sería, al parecer, abominada por los Dioses, mas no por esto quedaría claramente "definido" lo pío y lo que no lo es; porque quedó también en claro que hay cosas amables a unos Dioses y las mismas abominables para d otros. Sin embargo voy a dejar correr este punto, Eutifron. Si quieres, quedemos en que todos los Dioses tienen por injustas las mismas cosas y que todos aborrecen las mismas; y rectifiquemos así nuestro razonamiento: "lo que todos los Dioses aborrezcan es impío; y es pío lo que todos ellos amen". Mas si hay algo que unos amen y otro aborrezcan, ¿será eso ambas cosas a la vez, o ninguna de ellas? ¿Quieres, pues, que ahora, para nosotros, quede así "definido" lo Pío y lo Impío?

EUTIFRON. ¿Qué lo impide, Sócrates?

SÓCRATES. Nada por mí, Eutifron; mas considera si, con esta "suposición", me podrás enseñar más fácilmente lo que prometiste.

e EUTIFRON. Por mi parte yo diría que "lo Pío es precisamente lo que todos los Dioses amen, y que lo contrario: lo Impío, es lo que todos los Dioses aborrezcan".

SÓCRATES. Pues bien, Eutifron, ¿pondremos a consideración si lo has dicho bellamente o lo dejaremos correr, y aceptaremos nuestras opiniones y las de los otros, y con sólo que uno diga que "es así o asá" se lo concederemos sin más? O bien ¿pondremos a consideración qué dice quien lo dice?

EUTIFRON. Hay que ponerlo a consideración; y por cierto que, a mi parecer, está bellamente dicho lo que acabo de decir.

10 SÓCRATES. Tal vez, bueno de Eutifron, lo sabremos mejor más adelante. Ahora ponte a considerar precisamente esto: lo Pío ¿por ser pío es amado por los dioses o porque es amado de ellos es pío?

EUTIFRON. No entiendo qué quieres decir, Sócrates.

SÓCRATES. Intentaré decírtelo más claramente. Hablamos de movido y de motor, de conducido y de conductor, de visto y de vidente; y ¿te das cuenta de que en todos estos casos una parte es diversa de la otra y en qué aspecto lo son?

EUTIFRON. Por mi palabra que sí me parece entenderlo.

SÓCRATES. ¿Y, según esto, que una cosa es lo amado y otra diversa el amante?

EUTIFRON. Pues ¿cómo no?

b SÓCRATES. Dime, pues, lo movido es movido precisamente porque algo lo mueve, o lo es por otro motivo?

EUTIFRON. No por otro, sino por el dicho.

SÓCRATES. Y de parecida manera: lo conducido ¿es tal porque se lo conduce, y lo visto es tal porque hay quien lo ve?

EUTIFRON. Completamente así.

SÓCRATES. Así, pues, no porque algo esté siendo visto, por esto precisamente se lo ve, sino al revés: porque se lo ve, por esto está siendo visto; no porque algo está siendo conducido, por eso mismo se lo conduce, sino porque se lo conduce, por esto está siendo conducido; ni porque una cosa esté siendo movido, por eso se la mueve, sino porque se la mueve, por eso está siendo movida. ¿Queda, pues, de ma-
c nifiesto, Eutifron, lo que quiero decir? Que quiero decir esto: que si una cosa se hace algo o padece algo, no porque está hecha, por eso mismo se hace, sino al contrario: porque se la hace, por esto mismo está hecha; ni porque una cosa sea paciente por eso le pasa algo, sino porque le pasa algo, por eso es paciente. ¿No convienes en ello?

EUTIFRON. Por mi palabra que sí.

SÓCRATES. Y eso de ser amado ¿no será, pues, o algo hecho o algo padecido por obra de alguien?

EUTIFRON. Enteramente así.

SÓCRATES. Pues este caso ¿no será como los anteriores: que no porque una cosa sea amada, por eso mismo la aman los que la amen, sino porque la aman por eso es amada?

EUTIFRON. Necesariamente.

d SÓCRATES. ¿Qué diremos, pues, Eutifron, acerca de lo Pío? ¿Que no es algo diferente de ser amado por todos los dioses? ¿Es esto palabra tuya?

EUTIFRON. Sí.

SÓCRATES. Y ¿es amado lo Pío porque es Pío o por otro motivo diverso?

EUTIFRON. No por otro, sino por el dicho.

SÓCRATES. ¿Así que por ser pío es amado; y no porque es amado, por eso es pío?

EUTIFRON. Así parece.

SÓCRATES. Mas precisamente porque lo aman los dioses, por eso es amado, y amable a los dioses.

EUTIFRON. Pues ¿cómo no?

SÓCRATES. Según esto, Eutifron, lo amable-a-los-dioses no es pío ni lo Pío es amable-a-los-dioses, como tú dices, sino que lo uno es diverso de lo otro.

e EUTIFRON. ¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES. Porque hemos convenido en que lo Pío es amado porque es pío; y no porque sea amado. ¿No es así?

EUTIFRON. Sí.

SÓCRATES. En cambio: lo amable-a-los-dioses es amado porque ellos lo aman, y por este mismo hecho de ser amado por ellos es amable-a-los-dioses; y no porque es amable-a-los-dioses, por eso lo aman los dioses.

EUTIFRON. Verdad dices.

SÓCRATES. Si, pues, fuesen una y la misma cosa, amigo Eutifron, lo amable-a-los-dioses y lo Pío, si por una parte lo Pío fuera amado por ser pío, parecidamente lo amable-a-los-dioses fuera tal porque ellos lo aman, lo Pío sería pa-
11 recidamente pío porque los dioses lo aman. Pero estás viendo que vale precisamente la inversa, puesto que son cosas totalmente diversas la una de la otra, ya que a una de ellas, porque se la ama, por tal hecho le conviene lo de "ser amada de"; mientras que a la otra porque le conviene lo de "ser amada", por eso se la ama.

Y estás Eutifron, a dos pasos de no quererme declarar la esencia misma de lo Pío, a pesar de que te he preguntado por "qué es"; me has dicho, por el contrario, una afección periférica de lo Pío: que a lo Pío le acontece eso de ser amado por todos los dioses; pero "qué sea" en su ser lo
b Pío no me lo has dicho. Si, pues, te place, no me lo tengas oculto.

Parte una vez más del principio, y dime "qué es en su ser" lo Pío, tanto que sea amado por los dioses como que resulte paciente de cualquier otra cosa, —que sobre este punto no vamos a discutir. Dime, pues, resueltamente "qué es" lo Pío y "qué es" lo Impío.

EUTIFRON. Sócrates, no doy con el modo de decirte lo que pienso, porque no sé en qué manera todo lo que afirmamos parece dar vueltas y más vueltas, y nada quiere quedarse c en su sitio.

SÓCRATES. Lo que tú me estás diciendo, Eutifron, parece más bien cosa de aquel antepasado nuestro: Dédalo. Que si yo fuera quien las dijera y afirmase, tal vez te burlaras de mí, cual si, por mi parentesco con él, se me escabullese lo que hago con palabras, y no quisiera quedarse donde se lo pone.

Pero ahora se trata de afirmaciones tuyas; hace falta, pues, otra broma, porque para ti precisamente no quieren estarse quietas, como te lo parece aun a ti mismo.

EUTIFRON. Me parece con todo, Sócrates, que lo dicho no pide broma nueva, que en estas afirmaciones no soy yo quien las hace dar vueltas y no quedarse en su sitio, sino tú, Dédalo en persona; que si de mí dependiera bien quietas d se quedaran.

SÓCRATES. Pues, compañero, en peligro estoy de ser en este arte muy más diestro que Dédalo, y tanto más cuanto que él hacía que sólo sus cosas no se quedaran en su sitio; mas yo, al parecer, ni las mías ni las ajenas.

Pero lo más gracioso de esta mi habilidad es que, contra mi voluntad, soy en ella sabio. Que preferiría se estuviesen firmes mis razones y permanecieran inmobles a poseer junto con la sabiduría de Dédalo los tesoros de Tántalo. Pero quéde dese esto aquí.

Y puesto que, a mi parecer, te emperezas un poco, yo mismo te voy a animar para que me instruyas acerca de lo Pío. Y no te me canses antes de tiempo.

Considera, pues, si a tu parecer, todo lo Pío no tendrá que ser por necesidad justo.

EUTIFRON. Palabra que sí.

SÓCRATES. Mas ¿también tendrá que ser todo lo Justo pío?; y si no es así ¿tendrá que ser todo lo pío justo, mas no

todo lo justo pío, de modo que lo pío sea solamente una
12 parte de lo justo, y la otra parte de lo justo sea otra cosa?

EUTIFRON. No sigo lo que dices, Sócrates.

SÓCRATES. Y eso que eres más joven que yo, y no menos sabio que joven; pero, como te digo, la riqueza misma de tu sabiduría te vuelve perezoso. No obstante, dichoso Eutifron, haz un esfuerzo, que no es difícil comprender lo que digo, porque es precisamente lo contrario de lo que el poeta poetizó al poetizar:

te resistes a nombrar a Júpiter, el Hacedor: el que todas
b *estas cosas produjo; porque donde hay temor, hay también reverencia;*

en esto mismo, pues, disiento yo del poeta. ¿Te digo en qué?

EUTIFRON. Dilo, y enteramente.

SÓCRATES. No me parece que donde haya temor, haya también reverencia; porque, en mi opinión, los que tienen temor a enfermedades, pobreza y demás cosas por el estilo las temen ciertamente, mas no sienten reverencia alguna hacia lo que temen. ¿No te parece así?

EUTIFRON. Enteramente.

SÓCRATES. Mas donde haya reverencia, habrá también te-
c mor; porque ¿hay quien reverencie una cosa o se avergüence de ella y no tema a la vez y le amedrente la reputación de malo.

EUTIFRON. Sí que le amedrenta.

SÓCRATES. No será, pues, correcto decir que "donde haya temor haya de haber igualmente reverencia", sino más bien que "donde haya reverencia, allí habrá también temor". Empero no siempre y donde haya temor habrá de haber reverencia, porque, a mi parecer, temor abarca más que reverencia, que es la reverencia parte del temor, a la manera como impar lo es de número, que donde hay número no por eso habrá de haber impar; mas donde haya impar, allí habrá también número. ¿Me sigues, pues, ahora?

EUTIFRON. Perfectamente.

SÓCRATES. Con lo que antes dije te preguntaba algo por
d el estilo: si donde hay justo ha de haber pío, o donde haya pío haya de haber justo, mas donde haya justo no haya de haber siempre pío, por ser lo Pío parte de lo Justo. ¿Lo afirmamos así o te parece otra cosa?

EUTIFRON. Así, y no de otra manera; porque me parece correctamente dicho.

SÓCRATES. Considera, pues, lo siguiente; si es lo Pío parte de lo Justo, menester será, a lo que parece, encontrar qué parte es lo Pío dentro de lo Justo; porque si me preguntas respecto de los ejemplos anteriores qué parte es lo par dentro de número y qué clase de número es el número par, diría que es aquel número que no se divide en dos partes desiguales, sino en dos iguales.
¿O no te parece así?

EUTIFRON. Me parece que sí.

c SÓCRATES. Ahora a tu vez trata de enseñarme por semejante manera qué parte de lo Justo es lo Pío, para que podamos decir a Méleto que no faltamos a la justicia y que no hay por qué nos acuse de sacrilegio, pues ya he aprendido de ti "qué es" lo Sacro, lo Pío, y lo que no lo es.

EUTIFRON. Esta es, pues, mi opinión, Sócrates: que lo Sacro y lo Pío son precisamente esa parte de la justicia que cultiva el trato con los dioses, mientras que lo restante de la justicia cultiva el de los hombres.

SÓCRATES. Y me parece, Eutifron, bellamente dicho. Pero 13 todavía noto faltar una pequeñez: que no sé aún a qué clase de trato te refieres; porque no dirás de seguro que se trate con los dioses con la misma clase de trato que con las demás cosas.

Digamos, según se dice, que no todos saben tratar caballos, sino solamente el picador. ¿Qué no es así?

EUTIFRON. Enteramente.

SÓCRATES. Y lo es porque el trato con caballos es propio del arte caballar.

EUTIFRON. Sí.

SÓCRATES. Ni todos tampoco saben tratar perros, sino el cazador.

EUTIFRON. Así es.

b SÓCRATES. Y esto porque el arte de cazar es arte de tratar perros.

EUTIFRON. Sí.

SÓCRATES. Y de tratar con bueyes, el arte de los boyeros.

EUTIFRON. De acuerdo.

SÓCRATES. La Piedad, pues, y la Sacralidad ¿serán el arte de tratar con dioses? ¿Tal es tu afirmación, Eutifron?

EUTIFRON. Por mí que sí.

SÓCRATES. Y ¿no se consigue con todo trato un mismo efecto? Por ejemplo: el de beneficiar o ayudar a aquel a quien se da tal trato; como es de ver en el caso de los caballos que los tratados según el arte caballar se benefician y vuelven mejores. ¿No lo crees así?

EUTIFRON. Sí lo creo.

SÓCRATES. Y lo mismo les pasa a los perros con el arte c de enseñarles a cazar, y a los bueyes con el de los boyeros, y parecidamente en cosas parecidas. ¿O piensas que es el trato en daño de los tratados?

EUTIFRON. ¡Por Júpiter!, en manera alguna.

SÓCRATES. Así que es en su ayuda.

EUTIFRON. Pero ¿cómo no?

SÓCRATES. Según esto, siendo la Piedad una cierta manera de tratar con los dioses, ¿les servirá de ayuda y los volverá mejores? ¿Concederías que, cuando haces alguna acción pía, mejores a alguno de los dioses?

EUTIFRON. No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Ni yo mismo pienso, Eutifron, que digas semejante cosa; bien lejos de ello. Pero por esto precisamente te preguntaba sobre qué llamas "trato" con los dioses, con- d vencido de que no te refieres al tipo dicho.

EUTIFRON. Estás en lo correcto, Sócrates; que, en efecto, no me refería a él.

SÓCRATES. Sea. Mas en este caso, ¿qué clase de trato con los dioses sería la Piedad?

EUTIFRON. De la clase de trato que dan los siervos a sus señores, Sócrates.

SÓCRATES. Entiendo; la Piedad sería, a tu parecer, un trato "servicial" para con los dioses.

EUTIFRON. Pues, en absoluto.

SÓCRATES. Y podrías decirme, según esto, ¿a servicio de qué resultado está el trato servicial de los médicos? ¿No crees que a servicio de la salud?

EUTIFRON. Creo que sí.

e SÓCRATES. Pero y ¿a servicio de qué resultado se pone el trato servicial de los navieros?

EUTIFRON. Evidentemente, Sócrates, a servicio de nave.

SÓCRATES. Y el trato servicial de los edificadores, ¿no será a servicio de casa?

EUTIFRON. Sí.

SÓCRATES. Dime, pues, óptimo de Eutifron, ¿a servicio de qué resultado estará el trato servicial a los dioses?; porque es claro que lo sabes, puesto que dices saber las cosas divinas bellamente, cual ninguno de los hombres.

EUTIFRON. Y digo verdad, Sócrates.

14 SÓCRATES. Dime, pues, ¡por Júpiter!, ¿cuál es aquel efecto tan sobremanera bello que, empleándonos a nosotros como siervos, reportan de nosotros los dioses?

EUTIFRON. Muchos y bellos, Sócrates.

SÓCRATES. Pero también los reportan los militares; y con todo fácilmente me dirías cuál es el efecto capital entre todos: reportar victoria en las batallas. ¿No es así?

EUTIFRON. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y muchos y bellos efectos, a mi parecer, producen los labradores; y sin embargo el principal de todos ellos es el de sacarle alimentos a la tierra.

EUTIFRON. Enteramente.

SÓCRATES. Pues bien: de entre los muchos y buenos resultados que los dioses reportan de nuestro trato para con ellos, ¿cuál es el capital?

EUTIFRON. Te dije poco ha, Sócrates, que no es pequeña b faena la de llegar a saber apuradamente todas estas cosas. Mas en resumen simplificado: si uno sabe agradar con palabras a los Dioses y hacer obras de oración y sacrificio, te digo que es todo ello pío y salutifero para lo privado de las casas y para lo común de las ciudades. Y, por el contrario, desagradarles es impío y todo lo arruina y destruye.

SÓCRATES. Mucho más brevemente me pudieras haber dicho, Eutifron, lo capital de mi pregunta. Pero no tienes ganas de enseñarme; está bien claro. Porque ahora mismo, cuando c yo estaba tocando lo capital, diste media vuelta; que, si hubieras respondido a este punto, ya supiera suficientemente

lo que a la Piedad concierne. Ahora, por el contrario, es menester que el amante siga al amado y a donde éste quiera. ¿Que dices, pues, ser lo Pío y lo Impío: una cierta ciencia de sacrificar y de orar?

EUTIFRON. Digo que sí.

SÓCRATES. Y sacrificar, ¿no es hacer una ofrenda a los dioses?; y orar, ¿no es pedirles algo?

EUTIFRON. Exactamente, Sócrates.

d SÓCRATES. La piedad sería, pues, ciencia de peticiones y de ofrendas a los dioses, a tenor de tus palabras.

EUTIFRON. Muy bellamente has comprendido lo que dije, Sócrates.

SÓCRATES. Es que me ha entrado apetito de tu sabiduría, amigo; y en ella tengo puesta mi mente y nada se desperdiciará de lo que digas. Pero dime, ¿qué clase de trato servicial para con los dioses es éste?, porque dices que consiste en pedirles y en ofrendarles.

EUTIFRON. Así es.

SÓCRATES. ¿No sería, pues, petición correcta, pedirles precisamente lo que necesitamos nos den ellos?

EUTIFRON. Si no, ¿qué?

e SÓCRATES. Y ¿no se ofrendará correctamente cuando se les haga un presente de cosas que, por un caso, necesiten de nosotros?; que, según el arte de dar, el dador no ha de ofrecer a nadie como presente lo que éste no necesite.

EUTIFRON. Verdad dices, Sócrates.

SÓCRATES. Según esto, pues, Eutifron, la Piedad sería una cierta arte comercial mutua entre dioses y hombres.

EUTIFRON. "Comercial", pues; si así te place llamarla.

SÓCRATES. Nada me place, si a la vez no es verdad. Dime, pues, ¿qué provecho sacan los dioses de los dones que de nosotros reciben?; porque que ellos nos hagan dones, cosa es a todos manifiesta: que no hay en nosotros bien alguno
15 que no sea don de ellos. Pero de lo que reciben de nosotros, ¿qué provecho sacan? O nos va tan bien en este negocio con ellos que de ellos recibimos nosotros todos los bienes, y ellos de nosotros ninguno?

EUTIFRON. Pero, Sócrates, ¿es que piensas que los dioses sacan algún provecho de lo que reciben de nosotros?

SÓCRATES. Bueno, pero en este caso, ¿en qué consistirían nuestros dones a los dioses?

EUTIFRON. Pues, ¿en qué otras cosas podrían consistir sino en el honor y veneración y, como te decía antes, en la gratitud?

b SÓCRATES. Así que, Eutifron, lo Pío ¿es agradecimiento; y no, lo provechoso ni lo amable a los dioses?

EUTIFRON. Me doy a pensar que es, ante todo y sobre todo, lo amable.

SÓCRATES. Así que una vez más lo Pío es, al parecer, lo amable a los dioses.

EUTIFRON. Y lo es seguramente.

SÓCRATES. Y diciendo esto ¿no te admiras de que tus razones no parezcan quedarse quietas, sino andar por sus pies; y me acusarás a mí de ser el Dédalo que las hace andar, siendo tú como eres en esta arte mucho más diestro que Dédalo, puesto que las haces dar vueltas y más vueltas en círculo? O ¿no caes en cuenta de que nuestro razonamiento, después de una vuelta, llegó al punto de partida? ¿Que no c recuerdas haber quedado ya en claro no ser la misma cosa, sino diversas, lo Pío y lo amable-a-los-dioses?

EUTIFRON. Yo, sí, por cierto.

SÓCRATES. Pues ¿no paras mientes en que estás diciendo ahora que lo Pío es lo amable a los dioses? ¿Qué otra cosa es esto sino lo amable-a-los-dioses? ¿O no?

EUTIFRON. Absolutamente.

SÓCRATES. Pues una de dos: o anteriormente llegamos a un acuerdo no bello o, si fue bello, ahora no estamos en lo correcto.

EUTIFRON. Así parece.

SÓCRATES. Desde un principio, pues, hemos de considerar una vez más "qué es" lo Pío; que, si de mí depende, no me espanta recomenzar hasta que aprenda.

d Mas tú no me des por inútil; mas bien, poniendo de tu parte todos tus recursos mentales, ahora más que nunca dime la verdad; porque, si hay alguien que la sepa eres tú; y no te puedes escabullir como Proteo, antes de decirla. Que, si no supieras sabiamente "qué es" lo Pío y lo Impío jamás hubieras emprendido eso de seguir por causa de un sirviente juicio de asesinato a un varón anciano y padre tuyo, sino

que el temor a los dioses te hubiera retenido ante el peligro de hacer algo incorrecto, y aun a los ojos de los hombres avergonzado de tu acción. Mas ahora sé muy bien que piensas conocer sabiamente "qué es" lo Pío y lo no. Dímelo,
e pues, óptimo de Eutifron, y no me ocultes tu pensamiento.

EUTIFRON. Otra vez será, Sócrates, que voy de prisa, y es ya tiempo de irme.

SÓCRATES. ¿Qué es lo que haces, compañero? Te vas y echas por tierra una de las mayores esperanzas que abrigaba: la de aprender de ti "qué es" lo Pío y lo no Pío, y la de librarme de la acusación de Méleto, demostrándole que Eu-
16 tifron me ha hecho ya sabio en las cosas divinas; que en adelante ya no tomaré, por ignorancia, a la ligera tales cosas ni me entrometeré a innovador, y que viviré mejor lo que me restare de vida.

NOTAS AL EUTIFRON

2 a.

Pórtico del Rey; edificio en que administraba justicia, especialmente la criminal, el Arconte-Rey.

3 a.

"Hogar" ἀφ' Ἑστίας. "Hogar es hogar y templo de la diosa Vesta. La mayúscula indica, en este y parecidos casos, la presencia o pertenencia de algo a un dios o diosa, con nombre propio. Tono religioso resonante en "acorde" (Cl. I) en una palabra, junto con su significado profano o vulgar. (Cl. I.6).

3 b.

"invento dioses"; literalmente soy poeta de dioses, ποιητὴν θεῶν "Reconocer", νομίζοντα. Reconocer por dioses a los dioses antiguos, que son legalmente (νομίζειν, νόμος) reconocidos por Ciudad. No reconocerlos por tales es un delito civil y religioso. Religioso, monopolio del Estado o Ciudad (Πόλις).

"lo daimoníaco", τὸ δαιμόνιον. La traducción conserva el diptongo de δαίμων para evitar su confusión con "demonios", "demoníaco", en su significado actual y multisecular, de "espíritu malo". Daimon es un ser intermedio entre dioses y hombres, —a veces híbrido de dios y ninfa; de dios, diosa y mortal ... Eutifron no sabe exactamente lo que, en este punto, le pasa a Sócrates, y que Sócrates precisa en su Apología (31 d). Sócrates oía una voz (una cierta voz, φωνή τις) suprahumana, mas no divina, pero tan discreta que sólo le prohibía lo malo; mas le dejaba en libertad para hacer, él, lo bueno. Ni veía ni oía al daimon mismo.

3 c.

Huir de o perseguir a la Justicia. La terminología jurídica del proceso resuena, aún, a la fase primitiva. El proceso, en conjunto, es una lucha (ἀγών) en que uno persigue —el "acusador" διώκειν; y otro huye— (el acusado, φεύγων). Se persigue para hacerse o para que otro —juez— haga Justicia; y el perseguido huye, o es un fugitivo, de la Justicia que se le quiere imponer, por injusta, o lo que sea.

"Acusador", "acusado", —categorías y palabras jurídicas. A acusa a B ante C por D.

Perseguidor - fugitivo; categorías y palabras resonantes a la fase, e interpretación y reacciones prejurídicas. La acusación o persecución se hace ya hasta por "escrito"; por acusación escrita (γραφή). Y el acusado no huye; se presenta ante el tribunal.

"Perseguidor-fugitivo-combate"; palabras "acorde" de significados, aún sonantes (Cl. I).

4 b.

Acerca de esos juramentos cual ¡por Júpiter!, ¡por Juno!, ¡por los dioses! ... proferidos, en su momento, por Sócrates, Eutifron ... véase Cl. I.6.

4 d.

"Exegeta" era intérprete oficial en asuntos religiosos. Se le consultaba en casos dudosos. Interpretaba sueños, oráculos...

4 e.

"lo pío", "lo impío", - ὅσιον, ἀνόσιον. La traducción adopta las palabras "pío, impío", en vez de las de piadoso, impío; sagrado, profano; santo, nefando ... Evita, más aún, los abstractos de Piedad, Impiedad, Santidad. En el proceso del diálogo se verá que, por no saber de buen saber (εἰδέναι) Eutifron qué es "lo pío", —lo justo ...—, y confundirlos, no puede llegar a una definición, a señalar el eidos (Cl. III.1) que evitaría confusiones de sentido. Así que en una fase del diálogo sería más ajustado emplear santo-profano; en otras pío-impío... Tal ambigüedad es parte del diálogo real.

La forma verbal "lo divino" (τὸ θεῖον), lo pío (τὸ ὅσιον), lo impío (τὸ ἀνόσιον) es, en el diálogo, más frecuente, y más significativa, que la del abstracto ἀσέβεια, ὁσιότης, ἀνοσιότης. "El hombre es animal racional"; pero "lo humano" del hombre es lo de racional. El adjetivo sustantivado y designado con "lo" indica, precisa y fuertemente, lo original, lo típico; el eidos (e idea), que se verá trata Sócrates de que Eutifron le descubra (6 e). (Cl. III.1). Lo que intenta practicar Eutifron es un acto "pío" por eminencia; es "lo pío" del acto, tenga o no éste otros aspectos, —cual familiar, social o público. Es diferente dios, y lo divino de dios (τὸ θεῖον); lo ente (τὸ ὄν) de una cosa, y la cosa. Estas distinciones eran ya perceptibles por todos, y empalabradas en el lenguaje. Naturalmente, Sócrates, a los 70 años, las conocía y dominaba mejor que Eutifron; mas trataba de dárselas a conocer y practicar.

5 d.

"idéntico, él consigo mismo" (ταὐτόν, αὐτὸ ταυτῷ); idéntico, semejante, mas consigo mismo, tenedor de una idea (ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν). Para el significado de eidos, idea, Cl. III.1. Nótese aquí nada más que Sócrates pretende

obligar, o forzar, a Eutifron a que vea, descubra y declare en palabras (λόγος) eso idéntico, semejante, uno que tiene lo pío a pesar o en actos piadosos, hombres piadosos ... Eso idéntico, de consigo mismo, eso de uno que tiene "lo pío" —supuesto lo descubra la mente y lo diga en adecuada palabra— actuará de "idea" para poder decir y entender, justamente, por qué el proceso que intenta Eutifron contra su padre "es" pío, —o "es" justo; o por qué, precisamente lo que hacen dioses u hombres "es" pío, —o justo o impío, injusto.

6 b.

"en realidad", τῷ ὄντι. Es frase de compromiso ontológico, que distingue entre cuento y relato, entre novela y realidad. Aquí, en el diálogo, se habla en firme, en real. Esta "nota" ontológica entra en el "tono" o timbre total del diálogo (Cl. I).

6 d.

"qué es" ὅτι ποτ' εἴη; que se está dando el caso (τυγχάνει, τύχη) de ser "pío" lo que tú estás haciendo. Contraposición entre responder a "qué es" algo y señalar un caso, —este caso concreto, y aun resaltante. (Cl. II.1, 2)..

6 e.

Funciones de "idea", —o de eidos en función de idea (Cl. III.1): (1) meta en que fijar la mirada, hacia qué mirar, dejando (ἀπό) de mirar lo demás (ἀπο-βλέπων); y (2) servirse de lo visto cual de paradigma (παρά-δειγμα): de "dechado" (dictatum, dictador), según el cual "decir" de cada cosa y caso, si son o no tal o cual como "el dechado": pío, respecto de lo Pío; impío, mirando a lo Impío ... Una idea (o algo en estado de idea) permite predicación-y-valoración. Ciertas ideas —cual la de lo Pío, lo Impío, lo Justo— no son universales solamente teóricos que hagan posible predicación; sino, además, universales de valoración.

7 b, c.

"cuestión numérica", λογισμός. La palabra "logos" es "acorde" (Cl. I.1) en que resuenan, a la una, y de ordinario, las notas de cuenta-y-razón. En "logismos" predomina la nota de "cuenta", de "contar", es decir: de cálculo, —procedimiento derivado (λογ-ισμός) o secundario, un tanto mecánico o manual, de emplear los números —que son eídoses: algo de sí y en sí— en el campo de cosas: Tres, para contar tres hombres; Diez, para contar diez dedos ...

Contar, medir, pesar (ἑστάναι, mantenerse firme, estático, στ el fiel de la balanza) son ya tres procedimientos, — y para ellos hay tres aparatos.

8 c.

"dar a la Justicia lo suyo" sería traducción más ajustada, en sentido y casi en palabras, a δίκην διδόναι.

9 c.

Insistencia de Sócrates en preguntar por "qué es" (τὶ ποτ' ἐστί) —lo Pío ...—, y que se responda definiéndolo (ὡρισμένα), es decir: señalando un terreno o región propia en que rija (χώρα), y con vallas que lo separen de lo demás: de lo propio (οὐσία) de otras cosas. Dentro de tal región aparece el eidos, —de lo Pío, de lo Impío, de lo Justo ... La relación de un eidos —sea o no lo Pío, lo Justo ...— con dioses u hombres, padre o jornalero... nada tiene que ver con eidos: con "qué es" algo —lo Justo, lo Pío...

9 d.

Nótese la importancia de "definir". En caso de pretender definir lo Pío y lo Impío según la unanimidad de los dioses habría tres clases de acciones: (1) pías —las amadas por todos; (2) impías —las odiadas por todos. (3) "las *ni* pías *ni* impías" y "las pías *e* impías", —amadas, y/u odiadas por otros dioses.

Este (3), dominio en que entra o la indiferencia entre pío e impío (*ni - ni*), o su presencia contradictoria (—*e*—) ha de ser excluido por una buena definición, o de-limitación. Bueno o Malo, Pío o Impío. Disyunción absoluta.

Por eso insiste Sócrates en "qué es"; en "definir".

Sólo una cosa en estado de "eidos" —de en sí para sí misma, Cl. III.1 —define, delimita sólo dos dominios (1), (2); y elimina el neutral o contradictorio (3).

10 a.

Sócrates hace notar a Eutifron la existencia de tal delimitación, o definición perfecta en casos como movido-motor, visto-vidente ... Casos de "diversidad mutuos" (ἕτερα ἀλλήλων). Así habría de ser respecto de bueno-malo, pío-impío, justo-injusto. Nada de neutrales o contradictorios en actos, cosas ...

10 d - 11 a, b.

Para este punto véase "Argumento".

"qué sea en su ser", "qué esté siendo", ὅ τι ὄν (Cl. II, 2, 3). "Qué es" (pregunta) queda aquí, literalmente, vinculado con "esencia" (οὐσία) de la cosa y con que ella *esté siendo* lo que es. (Cl. IV.3).

Sócrates continúa insistiendo en el planteamiento eidético. Un eidos no admite ambigüedades ni influencias extrañas de nadie, —dioses u hombres.

11 b.

El parentesco de Sócrates con Dédalo es por ser hijo de padre escultor. El fabuloso Dédalo hacía estatuas dotadas de movimiento.

12 d.

Al número "par" (ἄρτιον) se lo define aquí con términos geométricos. El par es número con "piernas iguales" (ἰσος-σκέλος isósceles), por tanto,

equilibrado, —o no cojeante y desequilibrado, (μὴ σκαληνός). La traducción emplea palabras puramente aritméticas. Literalmente "par es número isósceles, y no escaleno". La aritmética "pura" es invento, históricamente, posterior; y lo es un lenguaje adecuado a tal estado.

12 e.

Las palabras εὐσεβές, ἀσέβεια ... pudiera verterse por pío, impiedad; religioso, irreligioso; reverente-irreverente. El par "sacro-santo, sagrado - sacrílego" tampoco encaja bien, si se exige "definir" todas estas palabras griegas y castellanas. Sócrates no exige a Eutifron que previamente las defina. Deja pasar la afirmación tentativa de Eutifron: "lo sagrado y lo pío son *una* parte especial de lo Justo"; deja que englobe a ambos bajo la calidad de "cultivo del trato" (θεραπεία) con los dioses. La otra parte de la Justicia abarcaría el "cultivo del trato" con los hombres. En θεραπεία resuenan los significados de cultivar-tratar: de trato "especial", no común como se lo hace notar Sócrates a Eutifron. Trato-cultivado o especializado para caballos, perros, bueyes...; "trato cultivado" o especializado para con los dioses; y siempre lo cultivan "sirvientes" (θεράπων), más o menos distinguidos o bajos.

14 b.

La frase "de entre los muchos ... reportan los dioses" ha de completarse con la de 13 e "empleándonos a nosotros como siervos". El ἀπεργάζονται es "hacer algo en favor propio", "sacar provecho para sí". Tal vez el sentido total —un poco confuso por la prisa de uno de los dialogantes: Eutifron: νῦν σπεύδω (15 e)— sea: la obra capital de los dioses al producir hombres es que *les* sirvan; sacan el "culto", —sacrificios, plegarias, alabanza ...

APOLOGIA DE SOCRATES

(DIALOGO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas (Grecia); hacia 399 a. C.

Escenario. Pórtico del Rey - arconte.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense, de la tribu Antióquida. Edad: 70 años. "Filosofante de por vida". Dialogador dialéctico con todos: políticos, poetas, artesanos, sofistas, retóricos ... Dirigiéndose aquí —restringido y comidiendo sus facultades de dialogante dialéctico— a.

Corte de 501 Jueces (36 a) de entre los 6.000 ciudadanos, integrantes de la Corte heliástica; 600 de cada una de las diez tribus. Corte numerosa y heterogénea.

Acusadores oficiales con documento escrito (γραφή). Oradores de orden:

ANYTO: Rico, general, político activo contra los Treinta. Enemigo de los sofistas. Representante (extraoficial) de artesanos y políticos (¿irritados, como clase, contra Sócrates?).

MÉLETO: "Piteo, lacio de pelo, menguado de barba, de nariz ganchuda" (*Eutifron,* 2 b); habla (extraoficialmente) por los poetas (¿irritados, como clase, contra Sócrates?). Poeta, él mismo.

LICÓN: Desconocido; habla (extraoficialmente) por los retóricos (¿oradores irritados, como clase contra Sócrates?).

Público: "Oyentes" (25 a).

Lugar y tiempo del diálogo redactado para escrito. Atenas, Academia, h. 395.

ARGUMENTO

Discurso de Sócrates

(A)

(Diálogo de Sócrates con acusadores innominados).

Exordio de la defensa que de sí mismo hace Sócrates (Apol. 17 a - 18 a).

Después de alabar irónicamente la elocuencia desplegada en sus discursos por los acusadores, tanta y tal que, por unos momentos, casi llegó a olvidarse de sí y de quién era (17 a), promete a sus jueces decir toda y sola la verdad, con palabras sencillas, lejos de tecnicismos judiciales, cual extranjero en tal lugar; a pesar de sus setenta años, ésta es la primera vez que sube al juzgado; y termina diciendo: "que juzgar si se dice o no verdad es la virtud propia del juez; mas decirla es deber propio del orador".

(B)

Cuerpo de la defensa que de sí y de su misión social hace Sócrates.

(B.1) *Clases de acusadores*

Sócrates distingue dos clases de acusadores:

a) Los antiguos y primeros, innominados e innumerables, fuera de un cierto comediógrafo (Aristófanes, *Nubes,* 218 sqq), que han difundido calumniosamente contra él las acusaciones y malicias que contra todo filosofante se dirigen; aparte de otras acusaciones más propias, culminando todas ellas en la sospecha de ateísmo (οὐδὲ θεοὺς νομίζειν. Apol. 18 c), con las circunstancias agravantes de haber difundido tales especies entre jóvenes, sin que nadie saliese a defenderle.

b) Los que ahora presentan acusación por escrito: Anyto, Méleto y Licón.

(B.2) *Acusación de los acusadores primeros*

Su tenor es: "Sócrates es culpable: por buscar y rebuscar las cosas subterráneas y celestiales, enderezar en buenas las malas razones y enseñar esto mismo a otros" (19 b).

—a) Y esto, continúa diciendo Sócrates, lo habéis visto representar en una comedia de Aristófanes, en las *Nubes* (218 sqq), donde se pasea por el aire, metido en un aparato, a un tal Sócrates con ademanes de observar el cielo. Sócrates apela a sus oyentes para que digan si alguien le oyó hablar alguna vez de estos asuntos de filosofía natural, tan ajenos a las materias de su conversación y preocupaciones.

—b) En cuanto a enseñar a otros tales asuntos de filosofía natural la acusación es falsa, porque, como acaba de decir, ni siquiera habla de tales materias. Pero es que hay todavía más: ni siquiera se dedica a enseñar y menos aún a enseñar por dinero. Protágoras se hacía pagar por curso unas 100 minas, como refiere Diógenes Laercio (IX, 52); Pródico pedía 50 dracmas por un curso de lecciones sobre gramática, y un dracma por el resumen de una lección (Platón, *Cratilo* 384 B). Mas Sócrates presenta su pobreza como suficiente testimonio de que no ha hecho con sus enseñanzas dinero alguno (31 c), si es que se las puede llamar tales. Más aún: ni sus mismos acusadores han llegado a la desvergüenza de acusarle en este punto (31 b-c).

Sócrates no entiende ni habla de filosofía natural.
Sócrates no enseña por dinero.
Sócrates ni siquiera enseña en forma de cursos, lecciones, ejercicios, repeticiones. ¿Cuál es, pues, su quehacer?, ¿de dónde pueden haber surgido las calumnias? (20 c-24 b).

Sócrates afirma:

—a) Mi nombre de sabio proviene de poseer una cierta sabiduría humana, y no sabiduría alguna superior a la humana (20 d, e).

—b) Esta mi sabiduría humana está movida y guiada por una misión divina: la que me fue asignada por el Dios de Delfos. Testimonio de Querofonte (20 c-21 b).

—c) Y me propone como faena inmediata interna la de probarme a mí mismo, por respeto al Dios, que el Dios tiene razón al decir que soy el más sabio de los hombres en cosas humanas. Y, puesto que el Dios no puede por constitución fundamental (οὐ θέμις αὐτῷ: posición básica, a la vez, en el orden del ser y del deber ser) mentir,

tengo que investigar en qué especial sentido soy yo más sabio que todos los demás hombres. (21 b, c).

—d) El medio que empleé para probarme que el Dios tenía razón fue el de examinar a los "sabios", —políticos, poetas, artesanos (21 c).

—e) El resultado fue que algunos de los tenidos por sabios no eran sabios, ni aun en su materia, —los políticos; otros decían cosas sabias y bellas, mas no por "sabiduría" (σοφίᾳ) sino porque les nacía de dentro (φύσει) y por entusiasmo o endiosamiento (22 c, Cf. *Ion*); y otros sabían de sus cosas —los artesanos y técnicos— pero desmesuraban y sacaban de sus quicios su saber con pretensiones de saber sobre todo. Pensaban saber con esa propiedad de la sabiduría divina, que es la omniescencia, lo que sólo sabían de hecho con sabiduría humana limitada a su campo (21 c, 22 e).

—f) Y llegué a la conclusión de que era preferible no ser ni sabio con su sabiduría ni ignorante con su ignorancia a tener a la vez tal sabiduría y tal ignorancia (22 e).

Pero ¿es que no es posible ser sabio con tales tipos de sabiduría —política, poética, técnica...— y sin embargo no caer en el error de tenerse por semidiós y sabelotodo? No es posible, porque ser o pretender ser "sabio" (σοφός) o poseer un arte especial o dominio particular de objetos con ese tipo de conocimiento "sapiente", encierra ineludiblemente la pretensión de universalidad; y si se trata de dar forma de sabiduría a un conocimiento particular —político, poético, técnico...— se lo desmesura y desorbita. Así que, según esto, ni la política, ni la poética, ni la técnica pueden ser "sabiduría", ni los que las cultivan "sabios" (σοφοί). Aspirante a sabio es, por definición, el filósofo; y filosofía es, por esencia, universal, y no se la desorbita al aplicarla a todos los objetos.

Sócrates no cita aquí sus experiencias con filósofos como Parménides y Zenón, o matemáticos como Teodoro y Teeteto, y sería interesante saber si halló también en ellos el mismo defecto.

Pero sus disputas con filósofos de tal altura no parece que le acarrearan consecuencias judiciales ni próximas ni remotas.

—g) De estas investigaciones y desenmascaramientos de pretendidos sabios se le originaron las calumnias y aun el nombre mismo de "sabio", pues *"los presentes se creen que soy sabio en esas mismas cosas en que muestro que otros no lo son"* (23 a).

—h) La verdad es que sólo Dios es sabio; y que mi misión consiste en mostrar a los hombres que sólo Dios es sabio; y que la sabiduría humana bien poca cosa vale, si es que vale algo, parangonada con la Sabiduría (23, a, b).

—i) Contribuyeron a hacerme odioso los jóvenes que pusieron en práctica este mismo método de desenmascaramiento de falsos sabios y de fantasmones (23 c, e). Pero Sócrates no se lo reprocha, pues ellos continuaban así la misma tarea que a él le había impuesto el Dios.

(B. 3) *Acusación de los acusadores presentes.*

Su tenor es: *Sócrates es culpable porque pervierte a los jóvenes; no reconoce a los dioses reconocidos por la Ciudad, sino a otros nuevos* (24 c).

La respuesta de Sócrates se reduce a preguntar a Méleto —tal cual lo permitía la ley ateniense al acusado y obligaba al acusador a responder— qué es educar; y llevarlo a admitir, entre acosado y adulador a los jueces, que *todos los atenienses* hacen a los jóvenes bellos-y-buenos (καλός κἀγαθός), que todos pueden formarlos en la bondad-bella-de-ver; todos menos él, el infeliz Sócrates (25). (Cl. III).

(a) Mas tal conclusión universal es falsa, porque saber educar es, en todos los órdenes —desde el de adiestramiento de caballos...— cosa de poquísimos o de una clase privilegiada; nunca, habilidad pública y común (25 b, c).

(b) Si hace algún mal lo hace involuntariamente, y para tales faltas involuntarias a nadie se debe llevar ante los tribunales (25-26). Sócrates echa mano aquí de su convencimiento de que el mal se hace siempre involuntariamente, y que basta con caer en cuenta de que algo es malo para dejar de hacerlo. Pero, dicha la cosa así, cual suele decirse, es inexacta, porque, para el griego clásico, iban juntos y fundidos o en síntesis original bien-y-belleza (καλὸς κἀγαθός), y sólo cabía en su moral una bondad bella-de-ver, y no entraba la simple, dura y poco aliciente bondad; y por complementaria consideración, no contaba en la moral helénica la pura y simple maldad (o los simples contravalores morales), sino tan sólo la maldad fea-de-ver. Así que la repugnancia del mal era doble: maldad y fealdad; y correlativamente la atracción del deber-ser constitutiva del bien, era doble: bondad y belleza. Y, por tanto, el conocimiento del bien y del mal no se confinaba a un tipo de conocimiento específicamente moral, sino moral y estético (φρόνησις). De consiguiente, mostrarle a algu-

no que una acción suya era mala era mostrarle que era fea, y este segundo componente tenía entre los helenos especial virtud reformatoria e inhibitoria.

(c) "Los malos hacen mal al que se les acerca demasiado (ἐγγυτάτω) y permanentemente (ἀεί); y los buenos, bien" (25 c). Con las dos condiciones que aquí señala Sócrates, acercamiento permanente y extremada familiaridad tal vez su afirmación sea verdadera, a no ser que, según la segunda parte, los que se acercan así a los malos sean de una bondad tan grande que les haga bien y los cambie en buenos; y fuera del caso en que los malos no sean empedernidos. En fin: que esta réplica pudiera no tener más valor que una respuesta "ad hominem" para dejar callado a Méleto.

(d) La manera (πῶς) como Sócrates pervierte a los jóvenes es, según Méleto, la de enseñarles que no hay Dioses; de modo que, según él, Sócrates es "completamente ateo" (τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεοὺς 26 c). Y Sócrates, como quedó dicho, no explica ante los jueces su propia opinión o la distinción entre lo divino y los Dioses —la seguridad absoluta en el ser, propia de lo divino, y la seguridad relativa de los Dioses—, sino que por un procedimiento, entre satírico y técnico, muestra a Méleto que si según el acta misma de acusación cree en daimonios tiene que creer en Dioses por ser los daimonios dioses de estilo inferior (27 d - e); como quien admita darse mulos tiene que admitir que se dan caballos y asnos. Es claro, entre mil otras cosas, que si no se admite la eternidad esencial de los Dioses pudiera resultar, como en el caso de los mulos, que al tiempo de engendrarse un daimonio se diesen el Dios y la ninfa de que tal vez procede; mas, pasado ese acontecimiento, existiese el daimonio, y hubiera desaparecido su padre Dios.

(B.4) *Defensa que de sí hace Sócrates a base de su Misión divina*

—a) Premisa primera: el varón justo que, en algo, aunque sea mínimo pueda hacer el bien, no debe mirar sino el hacerlo, y no parar mientes en peligro alguno de vida (28 b); premisa que refuerza Sócrates con varios ejemplos de la historia griega (28 c - d).

Premisa segunda: en las guerras no se puede abandonar el puesto que uno ha tomado bajo su responsabilidad o que le han señalado los jefes. (28 d - e). Y lo confirma con su propia conducta en Potidea, Anfípolis y Delio.

Premisa tercera: sería muchísimo más reprensible dejar, por miedo hacia la muerte u otro mal, de cumplir el mandato del Dios,

pues "en este caso se me acusara con fundamento de no creer en Dioses" (29 a).

—b) Además: no voy a desobedecer el mandato del Dios de Delfos por temor a la muerte, cual si la muerte fuera un mal, cuando nadie sabe si es a lo mejor el mayor de los bienes (29 a - b). Donde es de notar que Sócrates se siente seguro en afirmaciones morales "humanas" y referidas a este mundo; "sé de buen saber que faltar a la justicia y desobedecer al mejor —Dios u hombre— es cosa mala y vergonzosa" (29 b). En cambio: "no me creo saber sobre el Hades lo que en efecto no sé suficientemente con saber-de-ideas (εἰδέναι)" (29 b). (Cl. III.1). Mas se puede saber con saber de ideas o de vista sensible acoplada con la inteligible (εἶδος, ἰδεῖν) lo que es o pasa en el Hades, Ἅιδης —en el Invisible (ἀ ἴδης), donde los que allá se encuentran están a su vez hechos de "sombras", de luz opaca, poco o nada visible, y las almas que tales cuerpos fantasmales animan no puedan tal vez pensar a base de "ideas" —cual en este mundo.

—c) Sócrates no está dispuesto a desobedecer al Dios, aunque, caso de hacerlo dejando de probar y de reducir a humildad a los pretendidos sabios, pudiera evadir la sentencia condenatoria (29 - 30). Las razones expuestas en a, b, c, serían una defensa fundada en su conducta moral: en los principios altísimos que la guiaban y en las decisiones que según ellos ha tomado para la ocasión presente.

—d) Además: la misión divina que ha recibido no es un don personal, sino un don social y un beneficio para sus conciudadanos. Y lo confirma porque con cumplirla sale personalmente perdiendo; no pide por ella honorarios algunos y que así sea "lo testifica su pobreza" (31 c).

—e) La misión divina de Sócrates no se dirige a negocios políticos o públicos sino al bien de cada alma, y procurando tal bien con el mayor desinterés de su parte: con el amor desinteresado de padre o hermano mayor (31 c-33 a). Las veces que se ha visto obligado a intervenir públicamente lo ha hecho mirando ante todo y sobre todo a la justicia, no a su vida o conveniencias, y esto tanto durante gobiernos democráticos como tiránicos (32 b - c). Por tanto —parece querer Sócrates que se concluya— mis actividades, por privadas, no entran en la esfera judicial y pública.

—f) Además: ni siquiera como "privada" su misión divina se presta a ataques judiciales; porque "no he sido jamás maestro de

nadie" (33 a), sino que mi magisterio ha consistido en dejar que, mientras hablo, me escuche quien lo quiera, joven o viejo. Y parece sobreentender: el derecho de hablar en público, en el ágora, y el de oír es connatural y consustancial al hombre griego; es un derecho inalienable del hombre helénico (33 b - c). Y además es, para él, un mandato o encomienda de los dioses (33).

—g) Además: si, aun dado todo lo anterior, hubiera hecho contra su voluntad y cual efecto no previsto ni querido algún daño a algún joven, lo natural fuera o que el pervertido o los parientes de él fuesen los que subieran a acusarle. Y se da el hecho de que, habiendo entre los presentes muchos de sus oyentes y parientes de éstos, ninguno de ellos le ha acusado, ni a ninguno de ellos han traído Méleto y Anyto por testigos. Al revés: todos ellos están dispuestos a testificar en su favor (33 d - 34 b).

—h) Pudiera, como tantos otros, defenderse "sentimentalmente", entrándoles a los jueces por el lado flaco de la vanidad, de la compasión. No quiere hacerlo, y no por altanería ni por desprecio de la muerte sino por respeto a la honra de la Ciudad;

—por respeto a sí mismo, a sus años, a su fama;

—por respeto a la Justicia misma, porque "no se sienta el juez a juzgar para hacer favores con la justicia, sino para administrar justicia" (35 c).

(C)

Actitud de Sócrates ante la sentencia de muerte.

—a) No le sorprende el resultado condenatorio, sino el que el margen de votos en su contra haya sido tan pequeño, a saber: 30.

—b) La ley ateniense permitía una contraproposición en el señalamiento de pena para una condenación dada. Contra la pena de muerte propuesta por sus acusadores, Sócrates propone:

—una pena a cumplir por la Ciudad misma: alimentarle en el Prytaneo (36 a - 37 b), porque él de ninguna manera se tiene por digno de castigo, puesto que no ha hecho sino el bien. Así podrá continuar ejerciendo su misión divina en pro de la República;

—no puede elegir la pena de cárcel, pues dejando aparte el que no se tiene por digno de mal alguno, preferiría la muerte a la cárcel, pues ésta es un mal humano y la muerte no se sabe si es un bien, y el mayor de los bienes, o un mal (37);

—puede proponer como pena el pago de una cierta cantidad de dineros, —mientras no sea muy crecida, y no se imponga como condición estar en la cárcel hasta que la pague, puesto que esto equivaldría a quedarse en ella toda la vida. La suma que se propone dar como pretendido castigo es la de una mina de plata, y, juntando las ofertas de los amigos, la de treinta minas de plata (37 c, 38 b);

—no puede proponer como pena el destierro, pues equivaldría a ser desterrado tantas veces cuantos fuesen los lugares a los que se dirigiera y en que hablase según el mandato del Dios (37 c, e);

—ni puede condenarse a silencio, pues esto sería desobedecer al Dios y "perder ese bien, el mejor del hombre, que es hacer palabra todos los días sobre la virtud" (38 a), y "una vida sin tal ejercicio no es vivible" (ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).

—c) Sugiere sutilmente Sócrates a sus jueces que no le condenen a muerte, porque ya está condenado a ella por su edad de setenta años; así que la muerte le llegará "automáticamente" (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), por sus propios pasos, sin que ellos tengan que cargar ante su conciencia y la opinión extranjera con tal responsabilidad.

—d) Si a pesar de su fama de "orador terrible" (17 a) le han cogido sus acusadores, no es por falta de razones sino por falta de desvergüenza y osadía; y no sólo no se arrepiente ahora del procedimiento por él empleado sino que se confirma en él tras la sentencia. No se pueden emplear cualesquiera medios para ganar ni para salvar la vida, sino sólo los justos. Acepta, pues, valientemente su condenación y se atiene a ella (38 d, 39 b).

(D)

Actitud de Sócrates ante la muerte.

—a) Se siente *inspirado*, "que los hombres saben predecir mejor que nunca cuando se sienten morir", y predice a sus jueces gran castigo y de la misma especie que el que con su muerte han querido evitar (39 c - d).

—b) Se siente *aprobado* por "su señal daimoníaca"; pues, a pesar de la complejidad y gravedad de las circunstancias y de lo mucho que ha tenido que hacer y hablar, ni una sola vez se le ha opuesto y frenado (40 a - c), —señal de que procede bien y de que es para bien suyo lo sucedido.

—c) Está muy *esperanzado* (εὔελπις) de que la muerte sea un bien; pues la muerte es una de dos cosas: o un sueño sin ensueños o un cambio de casa: de la casa de aquí a la del Hades. En el primer caso "fuera gran ganancia"; donde es de notar el poco horror que tenía el griego a eso de "estar para siempre muerto"; en el segundo, tuviera ocasión de cumplir con éxito inverso al de este mundo con su misión de poner a prueba a los hombres, y lo hiciera allá con Homero, Hesíodo . . .; y, como, en verdad, los encontraría sabios y discretos, "su felicidad llegaría al colmo" (41 c), sin peligro de que, resentidos y avergonzados, lo condenaran a muerte.

—d) Está *seguro* de que lo mejor que puede acontecerle en estos momentos es el morirse ya (41 d); y lo saca del silencio aprobador de "lo daimoníaco".

—e) *Encomienda*, por fin, a sus hijos a los cuidados de los amigos, recordándoles se preocupen de sus almas y educación antes que de otra cosa alguna (41 e).

"Mas es llegada la hora de que yo me vaya a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros vaya a lo mejor, cosa es, para todos, menos para el Dios, desconocida" (42 a).

Tal es la disposición general de la *Apología*.

ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ

I

Ὅ τι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν **17**
ἐμῶν κατηγόρων οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν
ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον· καίτοι
ἀληθές γε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν εἰρήκασιν. Μάλιστα δὲ
αὐτῶν ἓν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ
ἔλεγον ὡς χρῆ ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε
ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. Τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι ὅτι αὐτίκα **b**
ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὰν μηδ' ὁπωστιοῦν
φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυν-
τότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν
τἀληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοίην ἂν
ἔγωγε, οὐ κατὰ τούτους, εἶναι ῥήτωρ. Οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ
ἐγὼ λέγω, ἤ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν· ὑμεῖς δέ μου
ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες
Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους ὥσπερ οἱ τούτων
ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε **c**
εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασι· πιστεύω γὰρ δί-
καια εἶναι ἃ λέγω· καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως.
Οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρέποι, ὦ ἄνδρες, τῇδε τῇ ἡλικίᾳ ὥσ-
περ μειρακίῳ πλάττοντι λόγους εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι. Καὶ

17 a 2 ἔγωγ' οὖν Y || 6 χρῆ Vat. 1029: χρῆν BWY χρὴν T || **b** 4 οὗτοι BW: αὐτοὶ TY || 6 μὲν γοῦν W || 7 ἤ τι ἢ BW²: οὔ τι ἢ W¹ om. TY.

APOLOGIA DE SOCRATES

I

17 Qué impresión hayan hecho en vosotros, Varones atenienses, mis acusadores, no lo sé; que aun yo mismo, bajo su influjo, por unos momentos me olvidé de quién soy. ¡Tan persuasivamente han hablado! Aunque, por decirlo así, no hay en todas sus palabras ni una sola de verdad.

Pero, de entre todas sus mentiras —que son muchas—, una me ha admirado sobremanera, a saber: aquella de que es menester os prevengáis bien para no dejaros embaucar por el terrible orador que dicen soy. Porque no haberse b avergonzado de quedar inmediatamente refutados y en descubierto por el hecho de que vais a ver a plena luz lo poco de orador hábil que tengo, esto, digo, me ha parecido el colmo de su sinvergüenza, a no ser que los tales llamen orador terrible al que dice la verdad. Que si tal fuera, yo mismo confesara ser orador, y de manera bien diversa a la suya.

Pues, como digo, en sus palabras no hay tan sólo algo, no hay nada de verdad.

Vosotros, por el contrario, Varones atenienses, vais a oír de mi boca la verdad íntegra; y no, ¡por Júpiter!, bellamente aderezados discursos, cual los de éstos, —de fluidas palabras, de nombres ajustados; oiréis más bien cosas c sencillamente dichas con las palabras que primero me vinieren, pues estoy seguro de no decir sino lo justo. Así que ninguno de vosotros se prometa otra cosa. Que en verdad no me estaría bien, Varones, presentarme a mi edad ante vosotros, cual muchacho, con acicalados discursos.

Así que, Varones atenienses, os pido, con seguridad de obtenerlo, que si me oís defenderme con las mismas palabras que acostumbro emplear tanto en la plaza pública junto a los puestos de los vendedores, donde muchos de vosotros

d me habéis escuchado, como en cualquiera otra parte, no os sorprendáis ni arméis escándalo por este motivo, pues la realidad es ésta: ahora, por primera vez, a los setenta años cumplidos, subo al juzgado. Me hallo, pues, sin la técnica del lenguaje judicial, cual extranjero. Y a la manera, como si en realidad de verdad fuera extranjero, condesceenderíais

18 en que hablase en aquella lengua y según aquel modo con que fui criado, parecidamente os pido ahora, como justo y debido —tal lo creo— que permitáis mi manera de hablar, sea mejor o peor que otras, considerando y aplicando vuestra mente a esto y sólo a esto: si lo que digo es justo o no.

Tal es la virtud propia del Juez; que la del orador consiste en decir la verdad.

Ante todo, Varones atenienses, es justo que me defienb da de las primeras acusaciones falsas y de los primeros acusadores; después, de las últimas y de los últimos.

Porque muchos han sido mis acusadores ante vosotros y desde mucho tiempo atrás, y siempre en falso. A éstos temo yo mucho más que a los que rodean a Anyto, y eso que son también temibles. Pero los primeros lo son mucho más, Varones, pues os tomaron cuando erais pequeños casi todos vosotros y os persuadieron, acusándome de mil cosas, todas falsas: "que hay un tal Sócrates, varón sabio, astrólogo sospechoso, rebuscador zahorí de cuanto oculta Tierra, buen enderezador de malas razones".

c Los que tal fama, Varones atenienses, han propagado son mis acusadores más temibles; porque quienes los oyen se dan a pensar que los dedicados a semejantes investigaciones no creen ni en dioses. Además: este tipo de acusadores míos es numeroso, y viene acusándome de mucho tiempo atrás, y hablándoos de ello precisamente en aquella edad en que uno es más crédulo: en vuestra niñez, en la mocedad de algunos de vosotros, acusando al desprevenido, sin defensor alguno.

Y lo más desconcertante de todo es que ni siquiera se d puede averiguar quiénes son los tales acusadores y llamarlos con sus nombres, —fuera del de un cierto comediógrafo. Y éstos son los más inabordables: cuantos por envidia y sirviéndose de la calumnia os han persuadido, cuantos una

vez convencidos han convencido a otros, porque no hay modo de hacer subir a este juzgado a ninguno de ellos ni refutarlos, sino que es preciso defenderse sin técnica alguna, cual el que lucha con sombras, y argüir sin que nadie responda.

Valorad, pues, en su valor el que, como digo, tenga que habérmelas con dos tipos de acusadores: unos, los que ahora se han puesto a acusarme; otros, los de antiguo, como e los llamo; y convenceos de que es preciso, ante todo, defenderme de los antiguos, ya que vosotros mismos los habéis oído acusarme antes y mucho más que a los últimos.

Sea de esto lo que fuere, me voy a defender, Varones 19 atenienses, e intentar desalojar de vosotros esa calumnia: la que guardáis de tanto tiempo atrás, e ¡intentarlo en tiempo tan corto!

Y querría conseguirlo, si ha de ser para bien vuestro y mío, y aun tener éxito en mi defensa. Bien sé que es difícil, y no se me oculta en modo alguno cuánto lo sea. Con todo, ¡a la mano de Dios!, hay que obedecer a la ley y defenderse.

Tomemos la cosa desde sus principios: ¿cuál es la acu- b sación de que se ha originado la calumnia, fundándose en la cual Méleto ha redactado la acusación escrita?

Veamos, pues: ¿qué es lo que dicen calumniosamente los calumniadores? Enterémonos de su acusación, cual si fueran acusadores presentes que la han jurado contra mí.

"Sócrates es culpable; se entromete en porfiadas inquisiciones acerca de las cosas subterráneas y celestiales, endereza las malas razones y resultan excelentes, y enseña a otros a hacer lo mismo".

c Tal es el capítulo de acusación; que tales cosas habéis visto vosotros mismos en la comedia de Aristófanes: se pasea por el escenario a un cierto Sócrates, que dice andar por los aires, y suelta mil otras sandeces de las que no sé ni poco ni mucho.

Y no es que desprecie yo tal ciencia, si alguno es en ella realmente sabio, ni que pretenda escaparme de un nuevo proceso que por tal desprecio me levantara Méleto; sino

que, en verdad, no me entrometo, Varones atenienses, en semejantes cosas.

d Por testigo pongo a la mayoría de vosotros; y juzgo que, por vuestro honor, os informaréis y hablaréis mutuamente los que alguna vez me hayáis oído dialogar, que entre los tales se cuentan muchos de vosotros.

Decíos, pues, si en alguna ocasión me oyó alguno de vosotros hablar poco o mucho sobre estos asuntos; y por esto conoceréis que lo mismo sucede respecto de otras cosas que de mí dicen los más.

Así que de estos puntos no hay nada; y si oísteis de alguien que he tomado en mis manos educar hombres y que con ello hago dinero, tampoco es verdad.

e Que, por cierto, me parece bella empresa la de educar hombres, si es que hubiera alguien capaz de hacerlo como se dice de Gorgias, el de Leontini; de Pródico, el de Ceos; y de Hipias, el de Elis; que cada uno de ellos es capaz, Varones, de ir de ciudad en ciudad convenciendo a los jóvenes de que dejen el trato de sus conciudadanos por el suyo
20 haciéndose pagar bien y con gracias encima, cuando pudieran los jóvenes tratar con uno cualquiera de sus conciudadanos, —con el que quisieran y de balde.

Y aquí mismo está otro varón sabio, de Paros. Me enteré de su residencia al ir, por casualidad, a visitar al varón que ha gastado con los sofistas más dineros que todos los otros juntos: Callias, hijo de Hipónico. Pregúntele, pues tiene dos hijos: Callías, si tus dos hijos hubieran sido potros o terneros hubiésemos buscado para los dos un entendido, y hubiésemos pagado bien al que tomó a su cuenta hacerlos
b bellos-y-buenos en la correspondiente virtud; y el tal sería o un picador o un labrador.

Mas, pues son hombres, ¿a quién tienes pensado encargar su cuidado? ¿Quién es el entendido en virtudes tales cual la humana y la política? Po que estoy seguro de que has pensado en este punto, ya que tienes hijos.

¿Hay alguien entendido, le dije, o no?

—Por cierto que sí, me contestó.

—¿Quién es, de dónde, y por cuánto enseña?, le pregunté de nuevo; y contestó: Sócrates, es Eveno, el de Paros, y por cinco minas.

Y tuve por dichoso a Eveno, si en realidad de verdad c poseía tal arte y enseñaba tan coajustadamente; que yo mismo me alabara y enorgulleciera de saber semejantes cosas; mas no las sé, Varones atenienses.

Tal vez alguno de vosotros esté pensando en sus adentros: pero, Sócrates, ¿cuál es, pues, tu quehacer?; ¿de dónde te han provenido tales calumnias?, que, por cierto, si no hubieses hecho nada fuera del modo común, ni diverso de lo que hacen los más, no se te hubiesen originado ni tal fama ni tales hablillas.

Dinos, pues, en qué consiste tu quehacer, para que no tengamos que decidir sobre tu caso por conjeturas nuestras. El que así hablare creo que lo hace con razón. Intentaré, d pues, explicaros precisamente, qué es lo que me ha dado tal renombre y ocasión a semejante calumnia.

Escuchad, pues; y por más que parezca tal vez a alguno de vosotros que tomo la cosa a broma, sabed de cierto que os voy a decir toda la verdad.

¡Varones atenienses!, el renombre que tengo no me ha venido de ninguna otra cosa sino de una cierta sabiduría. ¿Cuál es?: tal vez esa sabiduría que es precisamente sabiduría humana. Porque, en realidad de verdad, podría ser muy bien que según tal sabiduría humana fuera efectivamente sabio, mientras que aquellos de quienes poco ha os hablaba e serían sabios según otra especie de sabiduría superior a la propia del hombre, de la cual nada tengo que decir, pues yo de mí no la sé, y quien os diga que la poseo miente y lo dice por calumniarme.

Y ahora, Varones atenienses, no os alborotéis aunque parezca que digo de mí grandes cosas, que no diré con palabras mías lo que voy a decir, sino con las de un testigo de todo respeto para vosotros. Os presento como testigo de mi sabiduría, si es que en realidad es sabiduría y sea cual fuere, a Dios: el de Delfos.

Conocéis sin duda de alguna manera a Querefonte. Fue

mi camarada de juventud, y camarada también de la mayoría de vosotros; compartió con vosotros el reciente destierro, y con vosotros volvió. Y sabéis por cierto cómo era Querefonte, ¡cuán esforzado en todo lo que emprendía!

21

Habiendo, pues, ido una vez a Delfos se atrevió a pedir un oráculo sobre lo siguiente; y os repito, Varones, el ruego de que no alborotéis; preguntó, pues, Querefonte, si había alguno más sabio que yo. La Pythia negó que hubiera alguien más sabio que yo. Y sobre este punto, ya que Querefonte ha muerto, su hermano, aquí presente en persona, podrá daros testimonio.

b

Considerad, empero, por qué os digo estas cosas; porque quiero explicaros de dónde me ha nacido la calumnia.

Habiendo, pues, oído tal oráculo pensé en mi ánimo: "¿qué dice el Dios, y qué pretende con tal dicho dar a entender?; que no me sé sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué, pues, querrá decir al afirmar que soy el más sabio?, porque de ninguna manera miente, que no le es lícito mentir".

Y durante mucho tiempo anduve desorientado sobre "qué es lo que dice". Después, de muy mala gana, emprendí la comprobación de la siguiente manera: me dirigí a uno de los que pasaban por sabios, a fin de poner a prueba allí, mejor que en parte alguna, el oráculo y demostrar al oráculo con sus mismas palabras que "éste sí que es más sabio que yo, aunque tú dijiste ser yo".

c

Examinando, pues, a este personaje —no es menester que os diga su nombre, era uno de los políticos, en quien me fijé para tal fin— recibí, Varones atenienses, la siguiente impresión: me pareció, dialogando con él, que el tal varón parecía sabio a otros y aun a muchos hombres, y sobre todo se lo parecía a sí mismo; mas no lo era.

E intenté entonces demostrarle que él se creía sabio, pero que no lo era. Lo que conseguí fue volverme odioso a él y a muchos de los presentes. Al separarme, pues, de él, iba pensando para mí: "por cierto que soy más sabio que este hombre, porque, en realidad de verdad, cada uno de nosotros dos corremos el peligro de no saber nada ni de bello-ni-de-bueno; mas él cree saber sin saber; mientras que

d

yo, como no sé nada, nada me creo saber. Parece, pues, que soy más sabio que él en esto poquito: en no creer saber lo que no sé".

Me dirigí después a otros de los reputados por aún más sabios que el primero; y saqué la misma impresión y la misma
e odiosidad de parte de éstos y de otros muchos.

Continué, a pesar de todo, en mi investigación, notando, no sin pesar y temor, que me hacía odioso. Me pareció, con todo, necesario tener en muy más el oráculo del dios.

22 Para saber, pues, qué decía el oráculo debía seguir dirigiéndome a todos los que pasaban por saber algo. Y, ¡por el Perro!, Varones atenienses, —preciso es que os diga la verdad— mi impresión fue más o menos la siguiente: los que de mayor renombre de sabios gozaban me parecieron, el examinarlos según el dios, estar casi faltos de lo más importante; mientras que otros varones, tenidos en menos, me parecieron mejor dotados de inteligencia y cordura.

Es, pues, preciso que os refiera estas mis andanzas bien trabajosas para mí, emprendidas para que el oráculo de dios me pareciera irrefutable.

Después de los políticos me dirigí a los poetas: a los
b de tragedias, a los de ditirambos, y a los demás, seguro de coger infraganti mi ignorancia respecto de ellos.

Tomé, pues, aquellos de sus poemas que me parecieron mejor elaborados, y preguntéles qué querían decir, con la intención de aprender, al mismo tiempo, algo de ellos.

Me da vergüenza, Varones, deciros la verdad; con todo la diré.

Y por decirlo así: casi cualquiera de los presentes hubiera hablado mejor que ellos sobre lo que ellos mismos habían compuesto. Y tuve que reconocer muy presto que los poetas no hacen por sabiduría lo que hacen, sino que
c se les viene como nacido y por endiosamiento, cual a los adivinos y oráculos, que también los tales dicen muchas cosas y bellas, pero no saben de qué hablan; y vi claramente que cosa parecida les sucede a los poetas.

Y junto con esto caí en cuenta de que, por ser poetas,

se creían los más sabios de los hombres, aun en las demás cosas en que no lo eran.

Me aparté, pues, convencido de que sobre ellos poseía la misma superioridad que sobre los políticos.

Para terminar me dirigí a los artesanos.

Tenía para mí que nada sabía, por decirlo así; pero d no estaba menos cierto de encontrar, entre éstos, entendidos en muchas y bellas cosas. Y no me engañé: que sabían lo que yo no sé, y en este aspecto eran más sabios que yo.

Empero, Varones atenienses, me pareció que los buenos artesanos caían en el mismo defecto que los poetas: por practicar bien su arte se creía cada uno ser sapientísimo aun en lo más subido; y este defecto eclipsaba aquella su e sabiduría, tanto que llegué a preguntarme en pro del oráculo qué prefería: si ser como soy, ni sabio en su particular sabiduría ni ignorante con su ignorancia, o juntar ambas —tal sabiduría con tal ignorancia— tal como ellos las juntan.

Y me respondí a mí mismo y en pro del oráculo: que era preferible ser como soy.

De esta investigación, Varones atenienses, se me originaron muchas enemistades y ¡qué pesadas e insoportables!; 23 y de ellas, aun muchas calumnias, y el renombre mismo de sabio, porque los presentes creen que lo soy en las mismas cosas en que muestro a otro que no lo es.

Lo que casi de seguro da en lo cierto es, Varones atenienses, que, en realidad de verdad, sólo el Dios es sabio, y que el oráculo pretende decir únicamente: "la sabiduría humana vale bien poco o nada". Y no me parece querer decir que "Sócrates es sabio", sino servirse tan sólo de mi b nombre como de paradigma cual si dijera: "aquel de vosotros, ¡oh hombres!, será superlativamente sabio quien, cual Sócrates, reconozca que, frente a Sabiduría, la suya no vale nada".

Esto es lo que he intentado e intento mostrar en todas mis andanzas; y por esto pongo a examen según el Dios a cualquiera, ciudadano o extranjero, que me parezca sabio.

Y si, después de tal prueba, no me lo parece, le muestro, con ayuda del Dios, que no lo es.

Y, así por falta de tiempo, no tengo tiempo libre para hacer algo que valga la pena en favor de la Ciudad, ni de
c los domésticos, sino que vivo en grandísima pobreza por servir a dios.

Pero además, los jóvenes que me acompañan —los hijos de los más ricos que son, sobre todo, los que tienen más vagar—, se regocijan espontáneamente oyendo cómo pruebo a las gentes, y aun ellos mismos me imitan muchas veces, y pónense también a probar a otros. Y tengo entendido, además, que hallan gran abundancia de gentes que se piensan saber algo, mas que saben poco o nada. De aquí, pues, el que los probados por ellos se irriten contra mí en vez de irritarse contra ellos mismos, y digan que hay "un
d tal Sócrates, abominable, corruptor de la juventud". Y cuando se les pregunta qué es lo que hace o enseña para pervertirlos, no tienen ni saben qué decir; mas para no quedar cortados traen a colación las ya manoseadas acusaciones contra todos los filosofantes: lo de "astrología", lo de "bajo Tierra", lo de "no creer en dioses", lo de "enderezadores de malas razones".

Pienso que no querrían tener que decir la verdad: que han quedado al descubierto, por presumir saber sin saber nada. Y como, me parece, son vanidosos, atrevidos y mu-
e chos, y hablan concorde y persuasivamente sobre mí, os han llenado los oídos ya desde mucho tiempo atrás y me han calumniado encarnizadamente. De estos motivos proceden el ataque de Méleto, Anyto y de Licón: de Méleto, presionado por los poetas; de Anyto, por los artesanos y políticos; de Licón, por los oradores; de manera que, como decía al principio, mucho me sorprendería si fuese capaz de expulsar de
24 vosotros en tan poco tiempo tan crecida calumnia.

Tal es, Varones atenienses, la verdad; y os la he dicho sin ocultaros nada, ni poco ni mucho; sin disimularos nada. Pero sé casi de seguro que me estoy volviendo odioso a vosotros; prueba fehaciente de que digo la verdad, de que ésta es precisamente la calumnia y de que éstas son sus causas.
b Y no hallaréis otras por mucho que lo investiguéis.

Respecto, pues, de las acusaciones de mis primeros acusadores, sea ésta para vosotros suficiente defensa.

Voy a intentar defenderme ahora de Méleto —el bueno, el amigo de la ciudad, como él mismo se llama—, y de los últimos acusadores; y, como si fueran acusadores diferentes de los primeros, traigamos el texto de su acusación-jurada contra mí.

Es, más o menos, del tenor siguiente:

"Sócrates, dice, es culpable de pervertir a los jóvenes; de no reconocer a los Dioses reconocidos por la Ciudad, sino a otros daimonios nuevos".

c Tal es la acusación; examinémosla cosa por cosa.

Dice que soy culpable por pervertir a la juventud. Pero yo digo, Varones atenienses, que el culpable aquí es Méleto, por tomar en broma, a sabiendas, cosas tales cual traer las gentes a proceso judicial, fingiendo aplicarse y preocuparse por asuntos de los que jamás le importó lo más mínimo.

Y que esto es así, es lo que voy a intentar demostraros.

Dime, pues, aquí, Méleto. ¿Hay cosa que te importe más que hacer óptimos a los jóvenes?

d —No la hay, ¡por quien soy!

Di, pues, ahora a los presentes; ¿quién los hace mejores?; porque es claro que lo sabes, ya que tanto te preocupas de ello: y precisamente por haber dado con el corruptor de la juventud, como tú dices, me has traído aquí, y me acusas.

Di, pues, quién es el que los mejora, y hazlo conocer a los presentes.

¿Ves, Méleto, cómo te callas y que no tienes qué decir? Y ¿no te parece esto vergonzoso y suficiente testimonio de que, como digo, no te importa nada tal asunto?

Pero dinos, por fin, bueno de Méleto, ¿quién mejora a los jóvenes?

e —Las Leyes.

No es eso lo que te pregunto, óptimo de Méleto, sino qué hombre, que primero, naturalmente, conozca las leyes.

—Estos, Sócrates, los Jueces.

¿Cómo dices, Méleto?; ¿éstos son los capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

—Sí, y de excelente manera.

Y ¿son capaces de ello todos, o unos sí y otros no?

—Lo son todos.

¡Por Juno!, buenas nuevas nos traes: ¡superabundancia de educadores!

Y ¿qué?, ¿también éstos: los oyentes mejoran a los jóvenes o no?

—También éstos.

25 Y ¿los Consejeros?

—También los Consejeros.

Pero entonces, Méleto, ¿no serán también los ciudadanos pertenecientes a la Asamblea, los Asambleístas, los que perviertan a los jóvenes, o también todos ellos los hacen mejores?

—También todos ellos.

Así que, a lo que parece, todos los atenienses hacen a los jóvenes bellos-y-buenos; fuera de mí, que yo solo soy quien los pervierte. ¿Esto es lo que dices?

—Esto es con todas mis fuerzas lo que digo.

¡Qué mala suerte la mía! y ¡qué bien que la has conocido!

Pero respóndeme todavía: ¿aun tratándose de caballos, b crees que suceda lo mismo: que todos los hombres los mejoren, y que uno solo los malee? ¿O bien lo contrario: que son uno o muy pocos los capaces de mejorarlos: los picadores, mientras que los más, si los tratan y usan, los echan a perder?

¿No pasa así, Méleto, con los caballos y con cualesquiera otros animales? Así sucede, Méleto, tanto que tú y Anyto lo queráis como que no lo queráis admitir.

Que, por cierto, grande sería la ventura de los jóvenes, si uno solo fuese el corruptor; y todos los demás, ayudadores. Pero ya has dado, Méleto, suficientes pruebas de
c que jamás te has preocupado de los jóvenes, y puesto en evidencia tu descuido y el no dársete nada del asunto por el que me has traído aquí.

Pero, ¡por Júpiter!, dinos además, Méleto, qué es mejor: ¿vivir entre buenos ciudadanos o entre perversos? Respóndeme, amigo, que no te pregunto nada tan difícil. ¿No hacen siempre los malos algún mal a los que se les acercan demasiado, y los buenos algún bien?

—Así es.

¿Hay alguien que quiera ser perjudicado por su prójimo,
d más bien que favorecido? Responde, bueno de Méleto, que la ley ordena responder. ¿Hay quién quiera ser perjudicado?

—No, por cierto.

Adelante, pues: ¿me has traído aquí por pervertir a los jóvenes y depravarlos voluntariamente o involuntariamente?

—Voluntariamente, ¡por quien soy!

¿Cómo así, Méleto: tan sabio eres ya a tu edad, más que yo a la mía, que llegaste a saber que los malos hacen mal a los que se les acercan demasiado y continuamente —y los buenos, bien— y yo he llegado con mis años a ig-
e norancia tal que hasta desconozco que, si pervierto a cualquiera de mis prójimos, corro el riesgo de que me haga mal, y que hasta hago tal y tanto mal voluntariamente? ¿Así lo sostienes? Pero no puedo creerlo así, Méleto, ni lo puedes creer tú mismo ni hombre alguno; sino que o no pervierto a nadie o, si lo hago, es involuntariamente; de
26 manera que mientes en ambos casos. Si pervierto involuntariamente, la ley manda que por tales faltas involuntarias no se traiga aquí a nadie, sino que, tomándolo en privado, se le enseñe y ponga en razón. Porque es claro que, si se me enseña, dejaré de hacer lo que hago involuntariamente. Empero tú me has rehuido y no has querido ni encontrarme ni instruirme; me traes más bien aquí donde manda la ley se traiga a los necesitados de castigo, no a los de instrucción.

Pero resulta ya evidente, Varones atenienses, lo que
b decía: que a Méleto jamás le han importado poco ni mucho tales asuntos.

Con todo, dinos, Méleto, ¿de qué manera dices que pervierto a los jóvenes? ¿O no es evidente, según la acusación que has redactado, que los pervierto enseñándoles a no creer en los dioses legalizados en quienes cree la Ciudad, sino en otros daimonios nuevos? ¿No dices que, enseñándoles esto, es como los pervierto?

—Esto es lo que digo en firme.

Pues ¡por estos mismos dioses!, Méleto, cuyo nombre estamos tomando en nuestros labios, dime más claramente a mí y a los varones presentes porque yo no acabo de en-
c tenderlo: ¿afirmas que enseño a creer que existen ciertos dioses, —y en este caso creo que hay dioses y no soy del todo ateo ni por este motivo soy culpable, aunque no crea en los mismos en que cree la Ciudad sino en otros, siendo esto lo que me echas en cara, el que sean otros—, o bien afirmas que ni creo yo mismo de ninguna manera en dioses y que enseño a otros a no creer en ninguno de ellos y de ninguna manera?

—Esto es precisamente lo que digo: que no crees de ninguna manera en dioses.

d ¡Oh admirable Méleto!, ¿por qué dices esto?; ¿es que ni siquiera creo, como los demás hombres, que sean dioses Sol y Luna?

—¡Por Júpiter!, Varones jueces, que dice ser Sol piedra; y Luna, tierra.

Piensa que estás acusando a Anaxágoras, amigo Méleto. Y ¿tan en poco tienes a los presentes, y por tan analfabetos, que no sepan que los libros de Anaxágoras, el de Clazomene, están llenos de semejantes razones? Y además: si los jóvenes aprendiesen de mí tales cosas, que cualquiera tiene ocasiones frecuentes de aprender comprándolas, a lo más por un dracma, en la orquesta, piensa que se rieran de Sócrates, si pretendiese hacerlas pasar como suyas, aun pres-
e cindiendo de que semejantes afirmaciones son dislates.

Así que, ¡por Júpiter!, ¿te parece que no creo en dios alguno?

—No crees, ¡por Júpiter!, en ninguno absolutamente.

Me parece, Méleto, que eres infiel a ti mismo; porque, Varones atenienses, Méleto me hace la impresión de ser gran insolente y del todo desenfadado, y simplemente haber redactado la acusación por insolencia, por desenfado, a lo mozuelo.

Parece como si se hubiese propuesto, para tentarnos,
27 presentar este acertijo: "¿caerá en cuenta Sócrates el sabio de que estoy bromeando y contradiciéndome, o bien lo engañaré a él y a los demás oyentes?", porque me parece que está ahora diciendo Méleto lo contrario a lo que él mismo dijo en la acusación escrita, cual si dijera: "Sócrates es culpable de no creer en dioses, pero cree en dioses". A esto se llama bromear.

Considerad conmigo, Varones, por qué me parece Méleto hablar así. Y tú, Méleto, respóndenos; vosotros, por
b vuestra parte, y como os lo supliqué al principio, recordaos de no alborotar, si expongo las razones según mi acostumbrada manera.

¿Hay hombre alguno, Méleto, que crea darse cosas humanas, y no darse hombres? Que responda, Varones, que no alborote con otras cosas.

¿Hay quien crea no darse caballos, y sí, con todo, cosas ecuestres?; ¿que crea no haber flautistas, y crea no obstante haber cosas del correspondiente arte? —No lo hay, óptimo entre los Varones; y si no quieres responder, yo te lo diré a ti y a los demás presentes.

Pero contesta al menos a lo siguiente: ¿hay quien crea darse lo daimoníaco, y no crea en daimonios?

—No lo hay.

c ¡Cuánto te agradezco de que, al fin, hayas respondido, aunque de mala gana y forzado por los presentes!

Según esto dices que creo y enseño a creer en lo daimoníaco nuevo o antiguo. Y creo en lo daimoníaco según tus mismas palabras, las mismas que, juradas, constan en el acta

de acusación. Y si creo en lo daimoníaco necesario es de gran necesidad que crea, de alguna manera, en daimonios. ¿No es así? —Así es; doy por supuesto que tal es tu respuesta, ya que no respondes. Y ¿no creemos que los daimo-
d nios son Dioses o hijos de dioses? ¿Es así o no?

—Así es efectivamente.

Si, pues, creo en daimonios, como tú dices, y si los daimonios son a su manera Dioses, estamos en lo que afirmo: que hablas en acertijos y en broma, diciendo que no creo haya dioses y diciendo que creo los haya, puesto que creo en daimonios. Ahora bien: si los daimonios son hijos de Dioses, —algunos de ellos hijos espurios, tenidos de ninfas o de cualquiera otro de quien se digan hijos, ¿qué hombre pensará darse hijos de Dioses, y no darse dioses? Ab-
e surdo semejante a como si alguien pensara que se dan hijos de caballos y de asnos, los mulos, y no creyera que se diesen ni caballos ni asnos. Así que, Méleto, no hay escapatoria: has escrito esta acta de acusación para tentarnos, y por no hallar acusación verdadera que hacerme; porque no hay artificio capaz de persuadir a hombre alguno, por muy menguado que sea de entendimiento, que un mismo varón pueda creer en cosas divinas y en cosas daimoníacas, y ese mismo
28 varón no crea ni en daimonios ni en Dioses ni en héroes.

Pues bien, Varones atenienses; que yo no delinco, a tenor de lo escrito en la acusación de Méleto, me parece no necesitar de más larga defensa, que la hecha es ya suficiente. Pero lo que dije antes: que me he malquistado con muchos, sabed que es, por cierto, verdad.

Y esto será lo que me pierda, si es que me pierdo, y no Méleto ni Anyto: la calumnia y envidia de los más que a muchos otros varones buenos perdió ya y pienso que perderá. Así que no tiene nada de particularmente terrible
b el que no se detenga en mí.

Mas tal vez diga alguno: "¿no te da vergüenza, Sócrates, de emprender una empresa que te está poniendo a peligro de morir?".

A este tal le dijera yo, como respuesta debida: "No hablas bellamente, ¡oh hombre!, si piensas que deba ponerse

a razones con el peligro de vivir o de morir el varón que en algo, aunque sea mínimo, pueda ser de provecho; y no deba ponerse a considerar, cuando hace algo, solamente esto: si lo que hace es justo o injusto, y si son obras de varón bueno o de varón malo".

Que, por cierto, según estas razones hubieran sido in-
c sensatos tantos y tantos semidioses que en Troya murieron; y entre otros y otros el hijo de Tetis, que en tan alto grado despreció el peligro, antes que soportar deshonor ninguno, que habiéndose propuesto en su ánimo matar a Héctor, y habiéndole dicho su madre, que era diosa y todo, más o menos esto, como pienso: "hijo, si por tomar venganza del asesinato de tu amigo Patroclo matas a Héctor, morirás tú mismo", "que tu suerte, le dijo, está echada ya con la de Héctor"; habiendo oído esto, tuvo, sin embargo, el hijo en bien poco la muerte, y el peligro; temió mucho más la mal-
d dad de vivir sin vengar a los amigos, y respondió: "muérame, tan pronto haya hecho justicia en el injusto, que no quedaré entonces en ridículo

a la vista de las naves,
las de encorvada proa;
cual oprimente peso de la arable tierra".

¿Piensas, pues, que se preocupó de la muerte y del peligro? Porque así es, en verdad, Varones atenienses; que allí donde uno se apostó —o pensando de por sí que era lo mejor, o colocado por el jefe—, allí es preciso, como yo creo, permanecer contra todo peligro sin tomar en cuenta ni la muerte ni otra cosa alguna, fuera del deshonor.

Según esto, Varones atenienses, obrara espantablemente
e mal si al ordenarme los jefes que vosotros elegisteis para que me mandaran en Potidea, en Anfípolis y en Delion, no me hubiera quedado firme en el puesto señalado, como uno de tantos, corriendo el común peligro de muerte; en cambio, al ordenarme el Dios, como yo supongo y tengo para mí, que debo vivir dado a filosofar y a ejercitarme a mí mismo y a los demás, entonces precisamente abandonara mi puesto,
29 por miedo a la muerte o por otro motivo cualquiera.

Espantablemente malo fuera, por cierto; y en este caso sí que se me trajera con justo motivo y con verdad ante el

tribunal, por no creer se den Dioses, ya que desobedezco al oráculo, temo a la muerte, y me tengo por sabio sin serlo. Que temer a la muerte, Varones, no es otra cosa sino tenerse por sabio, pues es pensar saber lo que uno no sabe. Que nadie de cierto sabe ni siquiera si es para el hombre la muerte el mayor de los bienes; y, con todo, la temen como si supieran de buen saber que es el mayor de los males.

b Y ¿no será ésta la más vituperable de las ignorancias: creerse uno saber lo que no sabe?

Por lo que a mí hace, Varones, tal vez en esto precisa y localizadamente me distinga de la mayoría de los hombres; y en caso de decir que soy más sabio que alguno, sería tal vez en esto: que, no sabiendo suficientemente acerca de las cosas del Hades, tengo para mí en consonancia que no las sé.

Sé, por el contrario, que delinquir y desobedecer al mejor, Dios u hombre, es malo y deshonroso. Pues bien: ante los males, que sé lo son en realidad, temeré y huiré; pero en manera alguna temeré y huiré de los males que tal vez c dé la suerte de que sean en realidad bienes. Así que aunque ahora me absolvieseis, no dando crédito a Anyto, —quien ha dicho era preciso o comenzar por no traerme aquí o puesto que se me haya traído, no hay ya manera de evitar mi condenación a muerte, asegurándoos que, si me escapase de ésta, todos vuestros hijos se pervertirían de todo en todo siguiendo las enseñanzas de Sócrates—, si me dijeseis a este respecto: "Sócrates, por esta vez no damos crédito a Anyto, sino que te dejamos libre, con la condición precisa de que, en adelante, ya no te des a la faena ni de poner a nadie a prueba ni de filosofar; pero, si te sorprendemos una vez más en la misma faena, morirás sin escape". Si, pues, como d decía, me soltaseis con estas condiciones os diría yo a mi vez: "Varones atenienses, sois para mí inseparables, os amo; obedeceré, con todo, antes a Dios que a vosotros, y mientras me quede un soplo de vida, mientras esté en mi poder, no cesaré de filosofar, exhortándoos y diciendo claramente a cualquiera de vosotros, a quien tenga ocasión de hablar, lo que en mí es ya costumbre decir: "¡oh óptimo entre los varones!, puesto que eres ateniense; de esa Ciudad la máxima y más afortunada en sabiduría y en fortaleza, ¿no te da vergüenza de preocuparte solamente en hacerte con el máximo

de riquezas, de fama y de honores, mientras que, por el
e contrario, ni te preocupas ni te das a pensar cómo llevar a su perfección decoro, honor, cordura, inteligencia, verdad y alma?".

Y si cualquiera de vosotros pone en duda mi sospecha y asevera que se preocupa, no por eso lo soltaré sin más y me iré, sino que le interrogaré y lo pondré a prueba y a
30 debate; y si no me pareciere que posee virtud, por más que él lo diga, le echaré en cara el que tiene en muy poco lo que es digno de muy mucho; y en más, lo superlativamente insignificante.

Tal haré con quienquiera me encuentre: más viejo o más joven, extranjero o conciudadano; pero sobre todo con vosotros mis conciudadanos que me estáis muy más próximos por raza. Que esto es lo que me manda el Dios, sabedlo bien. Y yo estoy persuadido de que no puedo haceros en esta ciudad otro bien mayor que obedecer a Dios; que no otra cosa hago, yendo de acá para allá, sino persuadiros, lo mismo a los más jóvenes que a los más viejos, de no acuitarse ni por los cuerpos ni por las riquezas antes ni tan
b ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima, diciéndoos que no se engendra virtud de las riquezas sino más bien de la virtud se engendran para los hombres, tanto en lo privado como en lo público, riquezas y todos los demás bienes.

Y si diciendo semejantes cosas pervierto a los jóvenes, ellas serían tal vez las dañosas; empero si alguno me insinúa que diga otras y no éstas, habla en vano.

Por último os diría: "Varones atenienses, o creéis a Anyto o a mí; y tanto que me absolváis como que no me absolváis, no he de hacer otra cosa, ni aunque me exponga
c miles de veces a morir".

No arméis escándalo, Varones atenienses; continuad, más bien, portándoos conmigo en la forma que os lo pedí al principio. No arméis escándalo por lo que diga, escuchadlo más bien; que, como me doy a pensar, os será de provecho el oírlo, pues voy a deciros otras cosas tales que tal vez os inciten a dar voces, mas en manera alguna lo hagáis así.

Sabed, pues, bien sabido que si me matáis, siendo quien soy y como yo digo que lo soy, no es a mí a quien hacéis mayor daño sino a vosotros mismos. Que a mí en nada me dañarían ni Méleto ni Anyto porque no pueden; que no d tengo por posible, según la inmutable Justicia, el que el varón peor dañe al mejor. Podrá tal vez asesinarlo, desterrarlo, infamarlo, cosas que tal vez este Anyto y aun alguien más tenga por grandes males, mas que yo no tengo por tales, que mucho peores cosas son las que está haciendo Anyto, proponiéndose injustamente matar a un varón.

Así que, Varones atenienses, estoy en estos momentos muy lejos de defenderme a mí mismo, aunque alguno tal vez lo crea; a vosotros estoy defendiendo para que, condenándome, no pequéis de alguna manera contra el don que en mí os ha hecho Dios. Porque si me matáis, no os será fácil encontrar alguien y tal que —para decirlo sencillamente, aunque parezca cosa de risa—, esté destinado por e Dios para esta Ciudad cual tábano para caballo magnífico y de raza, un poco perezoso ya por su mole, y necesitado de que lo despierte aguijón: como tal, creo, me ha destinado Dios para esta Ciudad y así no paro todo el día de asediaros por todas partes, despertándoos, persuadiéndoos y 31 reprendiéndoos a cada uno, uno por uno. Varones, no os vendrá fácilmente otro tal; creedme, pues, y guardadme.

Tal vez vosotros, tomando a molestia, como los adormilados, el que os despierte, me maltrataríais, —que de creer a Anyto hasta me mataríais; pero después pasaríais dormidos el resto de vuestra vida, a no ser que Dios, preocupándose de vosotros, os enviara algún otro.

Y que a mí me haya cabido en Suerte, por don de b Dios a esta ciudad, tal misión lo reconoceréis por esto: no parece, por cierto, cosa de hombre el que yo haya descuidado todas mis cosas, y continuado en tal descuido de lo de mi casa tantos y tantos años, atareado por el contrario con lo vuestro, yendo a cada uno de vosotros en particular, cual si fuera su padre o su hermano, para persuadirle el cuidarse solícitamente de la virtud.

Y si, por cierto, hubiera sacado algo de todo ello, o se me pagara por recordároslo, tuviera todo esto una cierta razón; mas hasta vosotros mismos veis ahora que, habién-

dome mis acusadores acusado desvergonzadamente de otras
c muchas cosas, no han sido capaces de desvergonzarse en este punto, presentando un testigo de que yo haya hecho alguna vez o haya exigido dinero alguno.

Creo que puedo presentar un testigo, suficiente, de que digo verdad: la pobreza.

Tal vez parezca extraño que aconseje en privado tales cosas, yendo de uno en otro, dándome gran faena; y que, con todo, no me atreva, subiendo aquí, a nuestra asamblea, a aconsejar con vosotros públicamente a la Ciudad. La causa de esto es, como me lo habéis oído decir muchas veces y
d de muchas maneras, que me sobreviene algo divino y daimoníaco, —como se contiene, en son de comedia, en la acusación escrita contra mí por Méleto. Y esto me comenzó ya desde niño, en forma de una cierta voz que, cuando me sobreviene, me disuade de hacer lo que estoy ya a punto de hacer; pero jamás me persuade a que haga algo.

Y esto es lo que se me ha opuesto a que haga política. Y me parece perfectamente el que se me haya opuesto, porque sabéis bien, Varones atenienses, que, si tiempo atrás hubiese puesto mis manos en empresas políticas, ya hubiera perecido tiempo ha, y no hubiese sido de provecho ni para
e vosotros ni para mí mismo.

Y no llevéis a mal que os diga estas verdades: no hay hombre capaz de salvar la vida, si se enfrenta noblemente con vosotros o con otra muchedumbre cualquiera, y si se pone a impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se hacen en la Ciudad. Se hace imprescindible, más bien, al
32 que pretenda pelear, en realidad, por la justicia, si quiere sobrevivir por un poco de tiempo, darse a la vida privada, pero no a la pública.

Sobre estos puntos os voy a ofrecer grandes testimonios; no, palabras; sino lo que vosotros apreciáis: obras. Oíd, pues, lo que a mí me aconteció para que sepáis bien sabido que ni en una sola cosa cederé contra justicia, por temor a la muerte, aunque por el mero hecho de no ceder, pereciera.

b Os voy a decir cosas duras de llevar y de justipreciar; pero verdaderas. ¡Varones atenienses!, yo jamás he tenido

en esta Ciudad mando alguno, fuera del de consejero. Y aconteció cuando nuestra tribu, la Antióquida, presidía en el Prytaneo, que vosotros pretendisteis juzgar en bloque a los diez capitanes que no recogieron los muertos en la batalla naval; contra ley, como vosotros todos habéis reconocido más tarde.

Yo solo, entre todos los del Prytaneo, me enfrenté entonces con vosotros, a fin de que nada se hiciese contra las leyes. Y voté en contra. Y por más que los oradores estaban dispuestos a denunciarme y eliminarme; por más que vosotros lo pedíais a grandes voces, creí que debía con la ley c y con la justicia correr todos los peligros antes que, por miedo a la prisión o la muerte, irme con vosotros que intentábais lo injusto.

Y todo esto sucedió cuando la Ciudad se gobernaba aún por democracia; que, cuando sobrevino la oligarquía, los Treinta me llamaron a mí y a cinco en total a la Rotunda, y mandaron traer de Salamina a León de Salamina para matarlo; que tales cosas, y muchas, ordenaron los Treinta a otros muchos, como si quisieran complicar en crímenes a cuantos más mejor. En esta ocasión puse, una vez más, de manifiesto no con palabras sino con obras —si no fuera d demasiado salvaje decirlo— que no me preocupo lo más mínimo de la muerte; por el contrario, toda mi preocupación fue no hacer nada ni injusto ni impío. Pues bien: aquel régimen, aun y siendo tan prepotente, no me atemorizó hasta el extremo de hacer algo injusto; sino que, en cuanto salimos de la Rotunda, los cuatro se partieron para Salamina y trajeron a León; yo, por el contrario, en saliendo, me partí para casa. Y tal vez esto me hubiese costado la vida, si no se hubiera acabado el régimen tan por lo breve.

Y de estas cosas muchos os pueden ser testigos.

e Ahora bien: ¿pensáis que hubiera podido sobrevivir tantos y tantos años, si me hubiese dado a los asuntos públicos, si, obrando de una manera digna de varón recto, hubiera ayudado a lo justo, y si, como es debido, hiciera pasar la justicia por sobre todo?

Ni con mucho, Varones atenienses, ni yo ni otro hombre alguno.

33 Así que si a lo largo de mi vida he hecho algo en público, me he presentado a la luz del día tal cual he dicho, y exactamente el mismo soy en privado; que a nadie ni en nada ni en manera alguna condesciendo cosa contra la justicia, ni a los que no son mis discípulos ni a ninguno de los que lo son; de los que mis calumniadores dicen ser discípulos míos. Que yo jamás he sido maestro de nadie; ahora que, si alguno desea oírme cuando hablo o hago mi quehacer, sea más joven que yo o más viejo, nunca me recelé de b nadie en manera alguna. Ni dialogo por recibir dinero, ni dejo de dialogar por no recibirlo. Me presto, por el contrario, a ser interrogado lo mismo por pobre que por rico; y lo que digo, al responder, puede oírlo el que quiera. Y si por todo ello uno se vuelve bueno y otro no, no es justo que se me atribuya a mí la causa, que jamás me he comprometido a enseñar nada a nadie ni he sido maestro de nadie en nada.

Y si alguno afirma haber aprendido de mí u oídome algo en privado que no lo hubieran podido oír todos los demás, sabed bien sabido que no dice verdad.

Pero, ¿por qué les gusta a algunos pasar tanto tiempo conmigo? Ya lo habéis oído, Varones atenienses; que os he c dicho ya toda la verdad: les gusta oír cómo pongo a prueba a los que se creen ser sabios, pero que no lo son. Y es, por cierto, cosa de no pequeño contentamiento. Que tal faena, como yo afirmo, me fue señalada para ponerla en práctica por Dios en oráculos, en ensueños y por todas las maneras según las cuales se ordena al hombre poner en práctica una Decisión divina cualquiera en cualquier asunto.

Todo lo cual, Varones atenienses, es verdad; y, además, fácil de probar, porque si de los jóvenes, a unos estoy pervirtiendo, y a otros he pervertido ya, lo debido fuera que —al darse cuenta algunos de ellos, llegados a mayor edad, de que les había aconsejado, cuando jóvenes, algo malo—, su- d bieran ahora ellos mismos a acusarme y pedir se me castigara; y si ellos no quisieran, que lo recordaran ahora algunos de sus familiares —padres, hermanos o cualesquiera de sus parientes, en el caso cierto de que alguno de sus familiares hubiera recibido algún mal de mí.

Que por lo demás están aquí presentes muchos de ellos,

que los estoy viendo: primero, por cierto, a Critón, mi coe-
e táneo y convecino, padre de Critóbulo aquí presente también; además Lysanias el de Efeto, padre de Esquino, aquí presente; y Antifón, el de Cefisia, aquí en persona, padre de Epígenes. Y estos otros cuyos hermanos llevaron conmigo el mismo género de vida: Nicóstrato, hijo de Teodótido, hermano de Teodoto —y este Teodoto por cierto murió tiempo ha, de modo que no tiene cómo influir por ruegos sobre éste—, y Páralos, éste precisamente, hijo de Demódoco, de quien era hermano Teages; y también este
34 Adimanto hijo de Aristón, de quien es hermano justamente este Platón, y Ayantodoro, de quien precisamente este Apolodoro es hermano. Y tengo para nombrároslos a muchos otros, de entre los cuales fuera por cierto debido que Méleto en su discurso os presentase alguno como testigo. Pero si se le olvidó entonces, que los presente ahora, que yo vengo en ello, y que diga si tiene tal testigo.

Mas hallaréis todo lo contrario, Varones: que todos están dispuestos a favorecer al corruptor, al malhechor de sus familiares, como dicen Méleto y Anyto; que los perver-
b tidos mismos tal vez tuvieran su razón en ayudarme; pero los incólumes, varones ya de más edad, sus parientes, ¿qué otra razón pueden tener al ayudarme sino la rectitud y la justicia, sabiendo como saben que Méleto miente, que yo por el contrario digo la verdad?

Sea, pues, de esto lo que fuere, Varones, lo que yo tuviera aún que decir en mi defensa son casi lo dicho y otras cosas a lo dicho parecidas. Pero tal vez alguno de vosotros
c lleve a mal —recordando que en combate muy menor del que yo estoy ahora combatiendo, suplicó él mismo y rogó a los jueces con muchas lágrimas, haciendo subir aquí a sus hijos y a otros de sus familiares y aun a muchos de los amigos, para alcanzar larga indulgencia— que yo por el contrario no haga nada de eso, aun corriendo, a mi parecer, un peligro tal que es de todos los peligros el supremo.

Tal vez alguno pensando en esto, tome contra mí mayor rencor, y, enfurecido por ello, deposite con ira su voto. Si alguno, por cierto, estuviera así —que ni yo mismo, por
d dignidad, juzgo tal—, si con todo, lo hubiera, creo le diría modestamente palabras como éstas: "También yo tengo, Op-

timo, algunos familiares; que, para mí, es aquello de Homero:

ni de piedra estoy hecho ni de bronce;
sino de hombre.

Así que, Varones atenienses, familiares tengo, e hijos tres: uno ya mozo, dos todavía niños". Pero no estoy para hacer subir aquí a ninguno de ellos, a fin de pediros que me favorezcáis con vuestros votos.

Mas ¿por qué no haré nada de eso?; no por altanería, Varones atenienses, ni por desprecio hacia vosotros, —que
e eso de que sea o no por valentía ante la muerte es cosa aparte; sino que por mi honor, por el vuestro y por el de toda la Ciudad, no me parece bello hacer ninguna de tales cosas, siendo, encima, de la edad que soy, y teniendo la nombradía que tengo, verdadera o falsa. Que es ya opi-
35 nión pública que Sócrates se distingue por algo de la mayoría de los hombres. Sería, pues, vergonzoso que se portasen de semejante manera los que entre vosotros pasen por distinguidos en sabiduría, en valor o en otra virtud cualquiera; que muchas veces, durante los juicios, he visto yo a algunos de los que eran tenidos en algo hacer cosas desconcertantes, cual si creyesen que les va a acontecer algo espantoso si mueren.

¡Ni que hubiesen de ser inmortales, caso de que vosotros no los matarais!

A mi parecer hacen los tales que la Ciudad se cubra
b de vergüenza, en grado tal que un extranjero pudiera suponer que los distinguidos en virtud entre los atenienses, los que ellos mismos ponen al frente de sus gobiernos y en las demás dignidades, en nada se diferencian de mujeres.

Así que, Varones atenienses, es preciso que ni nosotros los que pasamos por ser algo, hagamos tales cosas, ni que vosotros permitáis que las hagamos; habría de quedar, por el contrario, bien patente que daréis muchos más votos contra el que dé semejantes espectáculos lamentables y ponga en ridículo a la Ciudad, muchos más que contra el que lleve las cosas con calma.

c Pero aun fuera de la cuestión de honor, Varones, no me parece justo suplicar al juez, ni por ruegos huir la justicia, sino informarlo y persuadirlo. Que no se sienta el juez para regalar graciosamente la justicia, sino para juzgar lo justo; y no juró regalarla graciosamente a los que le pareciere, sino que juró hacer justicia a tenor de las leyes. Así, pues, es preciso que ni nosotros nos acostumbremos ni vosotros os acostumbréis a perjurar, que en ninguno de nosotros fuera pío.

No juzguéis, pues, Varones atenienses por vuestra dignidad, que deba yo hacer ante vosotros lo que no tengo ni por d bello ni por pío, ni por justo, aun dejando completamente aparte ¡por Júpiter!, el que por impiedad me está persiguiendo judicialmente este mismo Méleto.

Que, si llegara a persuadiros y contra vuestro juramento os forzare por ruegos, os enseñara de descarada manera a pensar que no hay dioses, y, defendiéndome inhábilmente, me acusaría a mí mismo de que no creo en dioses.

Pero las cosas no son, ni de lejos, así; puesto que, Varones atenienses, creo, cual ninguno de mis acusadores, que hay dioses; y encomiendo en vuestras manos, y sobre todo en las del Dios, juzgar sobre mí del modo que haya de ser el mejor para mí y para vosotros.

II

e Para no llevar a mal, Varones atenienses, lo que me acaba de suceder —que habéis votado en contra mía—, mu-36 chas son las cosas que me ayudan.

Y no me cogió de sorpresa este acaecimiento; más bien me admira la distribución efectiva de los votos; que nunca pensé, por cierto, fuera por tan poco margen, sino por mucho; pues si, según parece, solamente treinta votos se hubiesen invertido, saliera yo absuelto. Por lo que se refiere a Méleto, creo que, en efecto, quedo absuelto; y no sólo absuelto sino que queda por todos modos manifiesto que de no haber subido con Anyto y Licón a acusarme, hubiera b tenido que pagar mil dracmas, por no haber obtenido la quinta parte de los votos.

Me tiene, pues, este varón por merecedor de muerte.

Sea; yo, por mi parte, ¿de qué me tendré por merecedor ante vosotros, Varones atenienses?

—Es claro que de algo digno de mí. ¿De qué, pues? ¿Qué soy digno de padecer o de pagar por haber enseñado, sin descanso, toda mi vida, descuidando lo que tanto cuidan otros: enriquecimiento, negocios domésticos, generalatos, caudillajes de muchedumbres, magistraturas, conspiraciones y sediciones de las que han pasado en esta Ciudad, —por tenerme, en realidad, por muy moderado, para salvarme metiéndome en semejantes cosas? Por eso no me metí en ellas,
c que, de hacerlo, hubiera estado a pique de no ser de provecho alguno ni para vosotros ni para mí mismo.

Me di, por el contrario, a hacer el bien en privado, el máximo bien posible; y como digo, me di a esto precisamente tomando entre manos persuadir a cada uno de vosotros de no acuitarse solícitamente por cosa alguna de las suyas antes de haberse cuidado de sí mismo: sobre cómo llegar a ser bueno en superlativo y, en superlativo, cuerdo; de no tomar a su cuidado las cosas de la Ciudad, antes de haberlo tomado por la Ciudad misma, y de poner cuidado
d en las demás cosas según esta misma manera.

¿Qué, pues, seré digno de recibir por ser así? —Algo bueno, Varones atenienses, si se me ha de honrar en verdad según dignidad; y ha de ser, según esto, un bien que me esté bien a mí. Y ¿qué puede, pues, estarle bien a varón pobre y bienhechor que pide solamente tener vagar para amonestaros? No hay, Varones atenienses, cosa que estuviera mejor que sustentar en el Prytaneo a un tal varón, y mucho más, por cierto, que a cualquiera de vosotros que, en las Olimpíadas, haya vencido a caballo o en biga o en cuadriga. Que éste os hace creeros ser bienaventurados, pero yo os lo hago
e ser; y mientras que él no necesita de mantenimiento, yo sí que lo necesito. Si, pues, es debido que se me dé mi merecido según lo ajustado a mi dignidad, me doy como mi me-
37 recido el que se me sustente en el Prytaneo.

Tal vez hablándoos así parezca que os hablo más o menos igual a como lo hice sobre lo de lamentaciones y súplicas: altaneramente.

Pero, no hay tal, Varones atenienses, sino estotro más bien: estoy persuadido de que, de intento, a nadie he hecho mal; aunque a vosotros no os lo persuada, —que nos hemos puesto al habla muy poco tiempo.

Si, cual es mi opinión, hubiere entre vosotros, como lo b hay entre otros hombres, ley de no juzgar sobre muerte en un solo día, sino en muchos, tal vez os hubiera persuadido. Pero ahora no es fácil deshacer en corto tiempo grandes calumnias.

Persuadido, pues, como estoy de no haber hecho mal a nadie, ni de lejos voy a hacérmelo a mí mismo ni decir yo mismo contra mí que soy digno de algún mal, ni que me haya merecido cosa semejante.

¿Qué habré, pues, de temer?

Si no acepto pacientemente lo que según Méleto merezco, y que yo digo no saber si es bueno o malo, ¿voy a escoger en vez de ello algo que sepa de buen saber que es malo, y dármelo como condena?

¿Tal vez la prisión?; ¿y, por qué tener que vivir en prisión, sometido siempre a la guardia establecida por ley: c a los Once?

¿Tal vez multa pecuniaria, y estar preso hasta que termine de pagarla? ¡Pero esto es lo mismo que acabo de decir, pues no tengo cosa con que pagar!

Pero, y ¿si me condenare a destierro?; que aun, tal vez, vosotros me condenaríais a él. Muy grande fuera por cierto, Varones atenienses, mi amor-a-la-vida si llegare a tanto mi falta de razón que no pudiese darme cuenta de que, si vosotros, siendo y todo mis conciudadanos, no habéis sido capaces de soportar mis diatribas y mis palabras —os han d llegado a ser por el contrario más que pesadas y más que odiosas, hasta buscar ahora el modo de desharceros de ellas— las vayan a soportar más fácilmente los extraños. Ni con mucho, Varones atenienses.

¡Hermosa vida fuera, por cierto, la de un hombre desterrado a mi edad!; vivir cambiando de ciudad, y expulsado de una a otra. Porque lo sé bien sabido que, llegare a don-

de llegare, vendrían, como aquí, a escuchar mis palabras los jóvenes. Y si los despido, ellos mismos serán los que me expulsen, convenciendo para ello a los más viejos; y si
e no los despido, lo harán por el bien de ellos sus padres y familiares.

Podría ser que alguno me dijese: "Sócrates, ¿pero por qué no has de ser capaz, una vez lejos de nosotros, de callar y llevar vida tranquila?".

De esto es lo que se me hace más difícil convencer a algunos de vosotros; porque si digo que tal fuera desobedecer a Dios, y que por esto mismo me sería imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis, cual si hablara por iro-
38 nía; y si digo por otra parte que el mayor bien que puede caerle en suerte al hombre es hacer palabra todos los días sobre virtud y sobre las demás cosas que de mí habéis oído cuando dialogo y me pongo a prueba a mí mismo y a otros —que, para el hombre, una vida sin pruebas es una no vivible vida— aunque lo diga, todavía me creeréis menos. Empero así son en verdad las cosas, Varones; por más que no sea fácil persuadiros de ello.

Además: no estoy acostumbrado a tenerme por digno de mal alguno. Ahora que, si tuviese dineros, me daría como
b condena pagar cuantos pudiera, puesto que con ello en nada me dañara. Pero, en estos momentos, nada tengo; a no ser que queráis ponerme por pago condigno lo que pudiera pagar; y tal vez pudiera pagaros una mina de plata.

A tanto pues, me condeno.

Pero Platón aquí presente, Varones atenienses, y Critón y Critóbulo y Apolodoro me mandan que me condene a treinta minas, que ellos salen garantes; tendréis en ellos, y para este dinero, garantes dignos de todo crédito.

III

c Por no aguardar un tiempo, no mucho, Varones atenienses, los difamadores de esta Ciudad os darán el nombre y encausarán cual asesinos de Sócrates, varón sabio; porque los que quieran injuriaros dirán que en verdad soy sabio, aunque no lo soy. Que si aguardarais un poco de tiempo, las

cosas se hicieran por sí solas; mirad, si no, mi edad, que está muy adelantada en vida, muy cerca de muerte.

Y no digo esto para todos vosotros, sino para los que d habéis votado por mi muerte. Y para los mismos digo también lo siguiente: tal vez pensaréis, Varones, que se me ha cogido por no haber dado con aquellas razones que a lo mejor os hubieran persuadido, supuesto que pensara tener que hacer y decir todo para huir de la justicia.

La cosa es muy otra: se me ha cogido ciertamente, no por falta de razones, sino por falta de audacia y de desvergüencería, y por no querer deciros cosas que os fuera muy agradable escuchar, —si me lamentase, llorara, hiciera y dijese muchas cosas indignas de mí, como yo afirmo, y que e estáis acostumbrados a oír de otros.

Pero ni entonces creí deber hacer algo servil por el peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido de semejante manera: prefiero muchísimo más morir, habiéndome defendido así, que vivir de aquella otra manera. Que ni en juicios ni en guerra, ni yo ni otro alguno debe darse 39 a ingeniar únicamente cómo escapar de la muerte, haciendo lo que sea; porque es claro que, en las batallas, podría uno huir muchas veces de la muerte arrojando las armas y volviéndose suplicante hacia los perseguidores; y otras muchas tretas hay en todos los peligros para escapar de la muerte, si uno se atreve a decir y hacer todo.

Pero no es difícil, Varones, huir de la muerte; muy b más difícil es huir de la maldad, que «corre más veloz que la muerte». Yo ahora, por tardo y por viejo seguramente, he sido cogido por lo más lento, mientras que mis acusadores, por hábiles y por vivos, han sido cogidos por lo más veloz: por la maldad.

Y ahora me parto yo de vosotros, debiendo a la justicia muerte; éstos, por el contrario, en deudas para con la verdad, por maldad y por injusticia. Y a mi estimación me atengo, y ellos también a la suya.

¡Quién sabe si todo esto debía pasar así!, y aun pienso que pasa de la más conveniente manera.

c Ahora, empero, después de lo dicho, me pide el alma

haceros un vaticinio a vosotros: a los que habéis votado contra mí. Que me hallo ya precisamente en aquellos momentos en que les da a los hombres más que nunca por vaticinar: cuando están a punto de morir.

Digo, pues, Varones que me matáis, que después de mi muerte, y muy presto, os sobrevendrá un tormento mucho más terrible, ¡por Júpiter!, que aquel con que me matáis. Ahora habéis hecho esto creyendo libraros de tener que dar cuenta de vuestra vida; pero os va a suceder todo lo contrario, como digo. Van a ser muchos más los que os pidan
d cuentas; yo los refrenaba hasta el presente, aunque vosotros no lo notabais. Y os serán tanto más insoportables, por cuanto son más jóvenes y lo llevaréis mucho más a mal. Porque si creéis impedir, matando hombres, que alguien reprenda vuestra vida, supuesto que no viváis correctamente, no discurrís bellamente. Que no es esta manera de librarse ni muy eficaz ni bella; estotra es muchísimo más bella y muchísimo más fácil: aprestarse a ser óptimo, sin mutilar a otros.

Y hecho este oráculo para vosotros, los que contra mí habéis votado, os dejo.

e Pero con vosotros, los que por mí habéis votado, dialogara gustosamente sobre lo que acaba de acontecer, mientras los magistrados van a sus asuntos, y yo no voy todavía a donde, en llegando, tengo que morir.

Quedaos, pues, conmigo, Varones, este tanto de tiempo; que nada impide que, mientras sea posible, dialoguemos en
40 mitos. Que a vosotros, como a amigos míos que sois, quiero declararos qué significa tal vez lo que me ha acontecido.

Porque, Varones jueces —que, llamándoos así, os llamara correctamente— me ha pasado algo sorprendente: aquella voz divina que me es tan familiar, la del daimonio, se me oponía siempre en todo el tiempo pasado con grandísima frecuencia, y por cosas bien pequeñas, —si es que estaba a punto de hacer algo no correcto. Pero ahora, como por vuestros ojos lo habéis visto, me han pasado aquí cosas que no faltaría quien las reputase por todo extremo malas. Con todo, ni al salir esta mañana de casa, ni cuando subí aquí, en nada de lo que estaba a punto de decir durante
b mi razonamiento, se me opuso tal señal de Dios, aunque

en otros me cortó frecuentemente la palabra a mitad. Ahora, por el contrario, en todo este proceso no se me ha opuesto ni a palabra ni a obra alguna.

¿Cuál, pues, supondré ser la causa?

Os lo voy a decir: me arriesgo peligrosamente a pensar que es un bien lo que me ha acontecido; y que no habría manera de comprenderlo correctamente si pensamos que sea c un mal el morir. Y para mí tengo un gran testimonio en este punto: de una manera u otra se me hubiera opuesto la acostumbrada señal, si hubiese estado a punto de hacer algo no bueno.

Pensemos en firme sobre este punto: que grandes esperanzas hay de que la muerte sea un bien.

Porque una de dos cosas es el morir: o bien, un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna, o bien, como se dice, da la Suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro.

Y si el morir fuese un no sentir nada —algo así como un sueño tal que durmiéndolo ni tan sólo se viesen ensue- d ños—, ¡maravillosa ganancia fuera la muerte! Porque tengo para mí que si alguien tuviera que escoger para sí una noche tal que en ella durmiese sin ni aun ver ensueños, y, contraponiendo las otras noches de su vida y sus otros días con esta tal noche, hubiera de decir, bien pensado, qué otro día y qué otras noches mejores y más deliciosas que esta tal noche ha vivido en su vida, tengo para mí que no sólo un particular sino aun el Gran Rey encontraría ser muy e contadas tales noches en relación al número de los días y de las demás noches.

Si, pues, tal es la muerte, por mí que la llamo "ganancia"; que, en realidad, según esto el tiempo todo de nuestra vida no parece ser más de una tal noche.

Pero si fuera la muerte un emigrar de aquí a otro lugar —y fuese verdad lo que se dice que Allá se encuentran todos los muertos—, ¿qué mayor bien que éste, Varones jueces?

πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ· νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ αὐτὴν τὴν πρᾶξιν οὔτ᾽ ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ᾽ ἐν λόγῳ ἠναντίωταί μοι. Τί οὖν αἴτιον εἶναι ὑπολαμβάνω; ἐγὼ ὑμῖν ἐρῶ· κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ οὐκ ἔσθ᾽ ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν ὅσοι οἰόμεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι. Μέγα μοι τεκμήριον c τούτου γέγονεν· οὐ γὰρ ἔσθ᾽ ὅπως οὐκ ἠναντιώθη ἄν μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν.

Ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῇδε ὡς πολλὴ ἐλπίς ἐστιν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι. Δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. Καὶ εἴτε μηδεμία αἴσθησίς ἐστιν, ἀλλ᾽ οἷον ὕπνος, ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ᾽ ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον d κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος. Ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα ἐν ᾗ οὕτω κατέδαρθεν ὥστε μηδὲ ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ δέοι σκεψάμενον εἰπεῖν πόσας ἄμεινον καὶ ἥδιον ἡμέρας καὶ νύκτας ταύτης τῆς νυκτὸς βεβίωκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ, οἶμαι ἂν μὴ ὅτι ἰδιώτην τινά, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα εὐαριθμήτους ἂν εὑρεῖν αὐτὸν ταύτας πρὸς τὰς ἄλλας e ἡμέρας καὶ νύκτας. Εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστιν, κέρδος ἔγωγε λέγω· καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἢ μία νύξ. Εἰ δ᾽ αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον καὶ ἀληθῆ ἐστιν τὰ λεγόμενα ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσιν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἄν, ὦ ἄνδρες δικασταί; Εἰ γάρ τις

Testim. 40 c 5 δυοῖν γὰρ — καὶ Ὁμήρῳ (41 a 7) = Stob. *Floril.*, CXX, 29.

40 b 5 αὐτὴν BW : ταύτην TY ‖ 6 ἠναντίωται BW : ἠναντιώθη TY ‖ **c** 2 τούτου BW : τοῦτο TY ‖ 9 εἴτε BW : εἴτε δὴ TY ‖ **d** 6 πόσας BW : ὁπόσας TY ‖ **e** 3 ἔγωγε BYW : ἐγὼ T.

41 Si, pues, al llegar al Hades, desembarazado ya de todos estos que se dicen jueces, se encontrase uno con los que lo son en verdad —y que se dice ser ellos los que allí juzgan: Minos y Radamanto, Eaco, Triptolemo y aquellos otros entre los semidioses que fueron justos durante su vida—, ¿hubiese sido ésta emigración sin importancia?

Y ¿en cuánto no apreciara cualquiera de vosotros familiarizarse con Orfeo y Museo, con Hesíodo y Homero?

Que yo, de cierto, muchas veces me quiero morir, si es verdad todo esto; porque para mí, tal como soy, fuera allí maravilloso mi género de quehacer, pues me encontrara con
b Palamedes y con Ayax, el hijo de Telamón, y con aquellos otros de los antiguos que murieron por juicio injusto, comparando mis padecimientos con los de ellos, lo que, tal creo, no fuera desagradable.

Pero, de cierto, lo grande fuera pasar la vida poniendo a prueba a los de Allá y escudriñando, como a los de acá, quién de ellos es sabio, y quién se lo piensa ser, mas no lo es.

En cuánto tendría uno de vosotros, Varones jueces, po-
c ner a prueba por sí mismo al que condujo a Troya aquel tan grande ejército, o a Ulises o a Sísifo o a tantos miles de varones y mujeres que se pudiera nombrar, dialogar con los cuales, familiarizarse y ponerlos a prueba fuera sin duda descomunal bienaventuranza. ¡Que por esto no matan los de Allá!

Y en lo demás también son más bienaventurados los de Allá que los de acá; y, si es verdad lo que se dice, serán ya, para el resto del tiempo, inmortales.

Pero vosotros también, Varones jueces, habéis de ser varones de bellas esperanzas, respecto de la muerte; y tener
d como una de las verdades ésta: que no hay nada malo para el varón bueno, ni en vida ni en muerte; y que no descuidan sus cosas los dioses.

Tampoco las mías han sucedido ahora por sí y ante sí; más bien está claro que es para mí lo mejor separarme de mis quehaceres y morirme ya.

Por esto no se me interpuso mi señal en momento alguno. Y, a fe mía, que no me irrito gran cosa ni contra mis acusadores ni contra los que me han condenado, aunque no me hayan condenado ni acusado con esta intención, sino creyendo dañarme; y en esto son dignos de reprobación.

e Una cosa, por cierto, les pido: cuando mis hijos lleguen a la bella edad, si os pareciere, Varones, que se acuitan por las riquezas o por otra cosa cualquiera más que por la virtud, dadles como merecidas las mismas molestias con que yo os he molestado; y si se tuviesen por algo, siendo nada, echadles en cara, como yo lo he hecho con vosotros, el que no se acuitan por lo que se debe, y que se creen ser algo, no siendo dignos de nada.

42 Y si esto hiciereis, nos habréis hecho justicia a mí y a mis hijos. Pero es ya tiempo de irnos: que yo tengo que morir, que vosotros tenéis que vivir.

Mas quién de nosotros vaya a lo mejor, cosa es, para todos menos para Dios, desconocida.

NOTAS A APOLOGIA

17 b.

¡Por Júpiter!, ¡por Juno!, ¡por los dioses! Sobre el valor de estos juramentos, o poner por testigos de su verdad a los dioses, véase Clave hermenéutica (Cl. I.6). Acerca del uso, veces, que en la defensa que de sí hace Sócrates ante jueces que van a juzgar acerca de la acusación de ateísmo introducida contra él, cabe notar su oportunidad y sinceridad de parte de Sócrates y el poco efecto ante sus jueces. En Sócrates no son expresiones convencionales.

17 d.

La palabra ἀτεχνῶς es el adverbio negador de palabra τέχνη que indicaba a la vez, cual "acorde" (Cl. I), casi "dúo", artista-y-artesano, o, por la parte de las obras, artefactos y obras de "arte"; ambos aspectos iban aún unidos, cual los adjetivos calificativos, típicamente griegos de bello-y-bueno, que formaban una frase "καλός κἀγαθός" (Cl. II.3). Aquí 20.b. El simple artesano que no tenga nada, o bien poco, de "artista" se denominará "βάναυσος" (menestral). Así que ἀ-τεχνῶς es, a la una, lo "sin artificios y sin artefactos". En sentido general, "sin recursos" de arte alguna, —vgr., los artificios y artilugios de retórica (oratoria), que Sócrates confiesa no tener. En cuanto opuesta τέχνη a φύσις —arte a naturaleza—, ἀτεχνῶς equivale a "sencillamente", naturalmente.

20 b.

"bellos-y-buenos", καλώ τε κἀγαθώ: ser bellamente-bueno y buenamente-bello. (Cl. I, Cl. II.3). Imperativos coajustados y coafinados, exigencia griega, plasmada en frase corriente.

20 a, b.

Las dos palabras ἐπιστάτην, ἐπιστήμων son parientes inmediatos (στ, στ). La primera indica "entendido" en cosas de artes o técnicas, cual domar potros; la segunda, "entendido" en virtudes cual la virtud humana y la política, —a parte de en ciencias; de lo que aquí no se preocupa Sócrates—, vgr., de ser sabio en astronomía (19 e).

Virtud política alude a virtudes de hombres convivientes en Ciudad (Πόλις). Virtud (ἀρετή) es palabra "acorde" (Cl. I.5) en que, en su unidad verbal, resuenan, aún perceptibles —aunque con diversas intensidades

según el contexto— las notas de "virtud" (moral, política), "excelencia" (en algo), "destreza", "pericia", en grados que pueden llevar a ἄριστον, a "óptimo", y a premios de excelencia (de virtud), ἀριστεῖα, —en concursos hípicos ... en premios a "virtud".

20 c.

"tan mesurado precio", οὕτως ἐμμελῶς. Literalmente "tan enmusicalmente" (ἐμ-μελῶς). El prestigio público de la Música, de lo "melodioso" —ritmo, mensura (metro, μέτρον) armonía, canto— se extendía a artes, ciencias, conducta, cual adjetivo calificativo y laudatorio. En la enseñanza de Eveno, el Pario, se ajustaban (ἁρμονία), cual en melodía, arte y precio, precio mensurado acordado con arte. "Tan coajustadamente" fuera lo más próximo a la palabra griega tan cargada de sentidos y valores.

20 d.

"En realidad de verdad", "en realidad", τῷ ὄντι es otra de esas frases enfáticas, recién estrenadas y entendidas y aceptadas ya públicamente para oponerse a verosímil, apariencia, sospecha, opinión. Es una especie de juramento onto-lógico. Para sustituir el énfasis "verbal" con que, en los momentos oportunos —de la Apología propia, o de un diálogo—, la emplea Sócrates, habría ahora que subrayarla o emplear otro procedimiento. Aquí el de encerrarla entre comillas. (Cl. IV.3).

21 a.

El destierro a que Sócrates se refiere es la huida de los demócratas durante el gobierno de los Treinta Tiranos (404 - 403 a.C.).

21 b.

"No le es lícito mentir", οὐ θέμις αὐτῷ. Lo de "Lícito" resuena a "lícito" y a la dios Themis (θέμις): la garante de la justicia fundamental o puesta (θεμ, τίθεμι, θέσις) por fundamento de todo: de lo divino (aun sobre Apolo) y lo humano. A Apolo (y los dioses) no les es "lícito" moralmente, ni "posible" realmente el mentir, en virtud del Estatuto o Constitución del universo. Así lo piensa-y-cree Sócrates. (Cl. I.6).

La traducción emplea indistintamente las frases "Dios", "el Dios" (θεός, ὁ θεός), que, cual en castellano "el hombre", "hombre", no designa unicidad individual sino genérica. Se emplea "este" (dios) cuando el texto ha hablado de uno con su nombre propio, —Apolo ...

21 d.

"corremos el peligro" κινδυνεύει: frase típica resonante, en la unidad de palabra, a modestia humana, a inseguridad en el conocimiento —peligro en la tal empresa—, cual en otras que se inventan, están estrenándose y emprenden sin la garantía de Themis (21 b).

Es muy distinto afirmar "sólo sé que no sé nada" que "no creer saber lo que no sé", calificando esto segundo de "algo pequeñito" (σμικρῷ τινι) y rebajando "sé" (οἶδα) a "creer" (οἴομαι) que sé.

La escala descendiente de estados es aquí (21 d - 22 c):

(1.1) Saber que se sabe algo: (política, poesía, artesanía ...).

(1.2) Saber que se sabe todo (por saber de algo: de lo suyo, un político ...).

(2.1) Creer que se sabe algo.

(2.2) Creer que se sabe todo (por saber algo ...).

(3.1) No saber nada.

(3.2) Creer que no se sabe nada.

Valoraciones (ἀξιώματα):

(1.1) Es ser *sabio* en algo (ser entendido ... en caso de ser verdad).

(1.2) Es ser *sapientísimo* (en caso de ser verdad).

Mas concluir de (1.1) a (1.2) —de algo a todos— es ignorancia (ἀμαθία) grandísima.

(2.1) Es sentirse, notarse (οἴεσθαι, σύν-οιδα) sabio en algo (puede ser verdad).

(2.2) Es grandísimo defecto (πλημμέλεια).

(3.1) Es simple ignorancia.

(3.2) Es sinceridad humilde.

(4.1) Más sabio (σοφώτερος) que ellos —que (1.1; 2.1)— es quien sabe que no sabe nada especial (de política, poesía ...) y, por supuesto, no comete el error (1.2), (2.2).

(4.2) Para adquirir tal creencia, o saber, hay que poner a prueba (ἐξετάζειν), a "diálogo", a los de (1.1) que creen valer, y hacen, el paso de (1.1) a (1.2), y a los de (2.1) que creen valer y hacen el paso de (2.1) a (2.2). Y hacerles notar lo falso de tal posición: o no saben el "qué es" de lo que dicen saber ("qué es" política "qué es" poesía ...) o si saben "qué es" lo que hacen, cual los artesanos-artistas, se propasan de (1.1) a (1.2) de (2.1) a (2.2).

(4.3) Tal ejercicio o poner a prueba a toda clase de "sabio", sólo puede emprenderlo un hombre —que sabe no saber nada especial (y menos "qué es" un conocimiento o sabiduría especial)— por mandato divino, justamente del dios de la sabiduría: Apolo.

(4.4) Tal valoración de más sabio que todos aquéllos es "algo pequeño": sabiduría pequeña. "El más sabio (σοφώτατος) entre los hombres es quien, cual Sócrates, reconozca que, en verdad, su sabiduría es digna de nada respecto de Sabiduría". (23 b).

"En realidad (τῷ ὄντι) sólo dios es sabio" (23 a). La frase "sólo sé

(yo) que no sé nada", desligada del contexto, se prestaría a procesos contradictorios indefinidos o interminables, cual "todo lo que digo es falso" ...

22 a.

"¡Por el Perro!", νὴ τὸν κύνα. Juramento popularizado, proveniente de Egipto, —país tan prestigioso ante los griegos. El dios Anubis era representado con cabeza de perro. (Cl. I.6).

22 d.

"tal defecto", ἡ πλημμέλεια; literalmente "tal des-afino". Prestigio de la música (Música: metro, ritmo, armonía, coajuste, canto); sus categorías ascienden a calificativos, positivos o negativos, en otros órdenes, cual el de sabiduría, logos. Nota resonante en el "acorde" (Cl. I.1) de Logos, de diá-logo.

23 d.

"filosofantes" φιλοσοφοῦντες. En 28 e, Sócrates explica la fuerza de la palabra: "debo vivir filosofando (φιλοσοφοῦντα) y ejercitándome a mí mismo y a los demás". Tal es la profesión y acciones de filosofantes, a diferencia del filósofo simple, a no ser que lo sea verdaderamente, correctamente, cual se lo califica en diálogos anteriores, —durante la vida de Sócrates.

24 b, c.

dioses y daimonios reconocidos legalmente (νομίζειν, νόμος) por la Ciudad. Dioses y daimonios "legalizados". Sócrates no reconoce tales dioses y daimonios (intermedios entre dioses y hombres). Cree en dioses y daimonios "nuevos". Se le niega tal derecho que atenta contra el de la Ciudad, —monopolio religioso de ella. La traducción conserva el diptongo de δαίμων para evitar la asociación de la palabra "demonio" con la significación actual, y multisecular, de "espíritu malo".

28 c, d.

Iliada, XVIII, 96; 98; 104.

29 b.

Nótese qué cosas está Sócrates seguro de saber. Así que la, a primera vista u oída, universalidad de "sólo sé que no sé nada" no es sentencia —o juicio definitivo— de Sócrates.

30 d.

Sobre la fuerza divino-moral de θέμιτον, Θέμις, véase 21 b, nota.

31 b.

"cuidarse" (ἐπι-μελεῖσθαι), cuidarse (μελεῖσθαι) solícitamente (ἐπὶ). Todavía las preposiciones-prefijos (cual ἐπὶ, aquí) resonaban a adverbios, sueltos en épocas remotas, y por no estar adheridos al verbo (ad-verbio) tenían

mayor fuerza. Sócrates no sólo se cuidaba de ... sino se cuidaba "solícitamente" de ...

31 d.

"algo divino y daimoníaco", θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον: algo así cual voz (φωνή τις). Lo cual supone, como Sócrates dijo contra Méleto (27 b - 28), que hay dioses y daimonios. Sócrates oía, ya desde niño, una cierta voz que notaba ser "divina y daimoníaca"; pero no oía ni veía al dios o al daimonio que la emitía. Creía que los había. Obediencia más edificante. A su vez, tal voz es "discreta"; retrae a Sócrates de hacer males; le deja la libertad de hacer, él, bienes.

32 b, c.

Los pritanes formaban un comité permanente del Consejo de los Quinientos que, a su vez, representaban a las diez tribus, —cincuenta por tribu. En la batalla naval de Arginusas (406) los capitanes de navío juzgaron imposible recoger los cadáveres para quemarlos, —cual era de ley y tradición, emocional más que científica entre los griegos, sobre todo en el pueblo. Acusados de tal presunto crimen, la ley mandaba se los juzgara uno por uno. El pueblo exigió se los condenara en bloque. Solamente Sócrates se opuso.

"una decisión divina cualquiera" ἄλλη θεία μοῖρα. Decisión, decreto divino de la diosa del Destino (Μοῖρα).

34 c.

"combate" (ἀγών), "combatir en combate menor que este combate". Sócrates insiste en tal palabra. El juicio (jueces, juzgado) era aún vivido como "combate ordenado", no cual guerra (πόλεμος); combate al que llamaba, o conducía (ἀγ-ειν; ἀγ-ών) un acusador (llamado "perseguidor, διόκων) a un acusado (llamado "fugitivo", φεύγων). El "acusador" perseguía en nombre de la Justicia (Δίκη) a otro que huía de ella. Nos hallamos ante palabras "acorde" (Cl. I), resonantes, perceptiblemente aún, a fases previas, y añejas, al desarrollo de justicia, jueces, acusador, acusado, juicio, juzgado "legales" puros, o en fase de "purificación" de reminiscencias de violencia material.

Resonancias (acorde) mutuas entre δίκ-η διώκειν, φεύγειν, ἀγῶν. Las vivía así aún el Pueblo, el auditorio del juicio y los jueces a quienes se dirigía Sócrates.

34 d.

Homero, *Odisea* XIX, 163.

35 d.

Juzgar-por-digno, ἀξιοῦτε; ni juzguéis sea digno el que yo ...; no juzguéis sea digno para vosotros (los jueces). En las palabras ἄξιος, ἀξιόειν resonaban aún, formando *un* acorde (Cl. I), los significados de juzgar-digno-llevar a juicio (ἀγ-τιος, ἄξιος, ἄγ-ειν, αγ-ών). No es aún un juicio jurídico

puro. Y la sentencia es juicio "digno" para jueces y juzgados (perseguidor, perseguido - fugitivo).

36 b.

"merecedor de muerte", τιμᾶται θανάτου. Y no eso de neutral "pide se me condene" a muerte. Castigo ha de ser "castigo merecido"; castigo tal es una cierta honra (τιμή) para el castigado mismo, como juzgar dignamente es una honra (aparte de un deber-obligación) para jueces y juzgado. Juicio digno, castigo merecido. Acorde biensonante. Resuena en la frase "honrar en verdad según dignidad", κατὰ τὴν ἀξίαν τῇ ἀληθείᾳ τιμᾶσθαι (36 d, e) o "condenar en ...".

39 b.

Homero. Cf. *Iliada*. 562 - 585.

39 c.

"dialogar en mitos", δια-μυθο-λογεῖν.

"Logos" es palabra "acorde" (Cl. I.1) de múltiples significados resonantes "a la una". En el "acorde" total suenan las notas de "palabras, razonamiento, discurso, cuenta, leyenda...". "Mito" (μῦθος) es un "logos" en que la nota fundamental es "leyenda", —lo que ha venido pasando de boca en boca, de oído en oído, de mente a mente, a través de muchas generaciones que empalman con las primitivas, balbuceado respecto de logos racional o razonante: discurso razonado.

"Mito" es, pues, "*leyenda* - palabra - razón - discurso - cuenta". Nótese aquí, desde 40 hasta 42, la dosis de cada uno de estos componentes, o notas resonantes, con mayor o menor intensidad y distancia de la básica "leyenda". "Leyenda", dicha en palabras razonables, conexas, sentidas, ponderadas, resonantes ahora a lo mismo que sonaron desde antiguo: con una antigüedad que lo es de los antepasados de todos los presentes: acusadores, acusado, jueces en pro o en contra, amigos presentes, auditorio general.

40 a.

"qué significa" lo que me ha acontecido. Literalmente "qué piensa" (τί νοεῖ), cuál es el pensamiento, implícito en esto que me ha sucedido. Hay "razón" para ello y en ello. No es mero "accidente" o "casualidad" (συμβεβηκός). Sócrates indica la causa (αἴτιον 40 b).

40 b.

"me arriesgo peligrosamente a pensar" (κινδυνεύειν); me atrevo a correr el peligro de pensar que ... Una leyenda —o un Logos en que Leyenda sea nota básica— no llega a ser tan racional, a razonamiento que excluya dudas, temores, riesgos de errar o fallar. Pero es "razonable" arriesgarse, Sócrates dirá cómo, a continuación. Qué grandes esperanzas (πολλὴ ἐλπίς) haya de que ...; grandes esperanzas; no, grandes razones. (40 c).

CRITON

(O SOBRE LA PRACTICA. ETICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas (Grecia). Hacia 399 a.C.

Escenario: Prisión.

Personas:

CRITÓN. Ateniense. Rico, filosofante, compañero coetáneo de Sócrates. Autor de diálogos (?). Edad: 70 años.

SÓCRATES. Ateniense. Preso, aguardando días y días ejecución de sentencia a muerte. 70 años de edad.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Hacia 390.

ARGUMENTO DEL DIALOGO

El problema socrático de las relaciones del individuo humano con Los Más, con las Leyes y con la Ciudad.

1. "Los Más" (οἱ πολλοί) no se compone o integra directa y propiamente de individuos o personas, sino de "unos de tantos", —de uno de tantos, de dos de tantos...; y, en rigor, dos que sean cada uno uno-de-tantos no dan por suma dos, sino uno-de-tantos. Don Nadie no es un plural; es un estado real colectivo semejante al que adoptan las gotas al caer en el Mar. Don Nadie es un continuo real humano: todo lo humano en estado de continuo real. Y así como la física no pudo constituirse plenamente hasta que se introdujo el concepto, y admitió la realidad de estilo "campo" —campo gravitatorio, campo electromagnético...—, de parecida manera lo humano no es comprensible si no se introduce el concepto y acepta como realidad básica esos estados de colectividad en que cada uno no es sino uno-de-tantos. Investigar lo que de "campal" quede en el hombre es decidir lo que queda de humanidad: de género humano, de especie humana, fuera de lo que el individuo o persona tengan de peculio y de peculiar, —de individuado y de apersonado.

Pues bien: Sócrates reconoce darse:

1) Una especie de sujeto colectivo, dilatado, tanto que abarca a "casi todos": los Más (οἱ πολλοί, passim);

2) incapaz de hacer grandes males (μέγιστα κακά) y grandes bienes (μέγιστα ἀγαθά 44 d);

3) que sólo hacen lo que se les viene a las manos, lo que les depara la suerte (ὅτι ἂν τύχωσι, *ibid.*);

4) cuyo nivel mental está entre lo sensato (φρόνιμον) y lo insensato (ἄφρον), sin llegar a estar en ninguno de los dos estados;

5) cuya vida mental aspira y vive sólo de "opiniones" (δόξα): de lo que a primera vista aparece (44 d, 46 d, e, 47-48);

6) ligeros en sus resoluciones: arrepentidizos, que con igual ligereza matan que, si pudieran, resucitaran al muerto por ligereza (48 c);

7) preocupados de los "hechos" y de las cosas de hecho o hechos brutos de la vida, —dinero, hijos, comida...; preocupados por el "ser", por el ser que es; y no por el deber ser a que habría que elevar el estado de hecho bruto del ser cotidiano. (48 c, d; et passim).

Y si no se tratare de una sencilla introducción podríase descubrir en este diálogo, y en la "Apología" sobre todo, casi todos los rasgos de Don Nadie; de los unos-de-tantos que hay en el mundo en su estado corriente.

Frente a este sujeto colectivo real y realísimo que es Los Más (οἱ πολλοί), tomó Sócrates la actitud de desprecio, de pulcra y remilgada separación, —en modos de pensar, en trato cotidiano, en valoración de las cosas, de la muerte, del destierro, de los hijos... separación que constituye la tarea de la formación individual.

2. Pero frente a las Leyes (οἱ Νόμοι), la Ciudad (ἡ Πόλις), y la Patria (ἡ Πατρίς), el mancomún o mancomunidad de la Ciudad (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 50 a), la actitud de Sócrates es muy distinta.

a) Sócrates habla de ellas como de "personas"; y no en plural, sino como si fuera una sola persona real.

Así, antes de contar a Critón lo que las Leyes y la Ciudad le dijeron en ensueños, le refiere la aparición de "una matrona bella y de buen ver" (εὐειδές, καλή καὶ εὐ-ειδές, 44 a). Leyes y Ciudad hablan a Sócrates en singular: "dime"; y no, "dinos" (50 a), aunque no se deba desconocer que entre Ciudad y Leyes exista una relación de contextura tal que las Leyes sean la textura propia de ese colectivo real que se llama "Ciudad" (Πόλις), mientras que ciertas costumbres y tabúes pudieran ser la textura especial que constituyera la horda o la tribu.

b) Se ha dicho y repetido que en el discurso puesto por Sócrates en boca de las Leyes y de la Ciudad (50-54) se trata de esa figura retórica que se llama prosopopeya o personificación.

No hay indicio alguno de que Sócrates tome a ficción retórica o poética, a prosopopeya, lo que aquí dice. Pues, primero, consta del respeto y buena nota que tomaba Sócrates de lo que se le aparecía en sueños (*Apol.* 33 c), y aquí le refiere a Critón un ensueño en el que se le aparece una matrona bella y de buen ver, representación sensible de las Leyes y de la Ciudad (44 a, b) que le habla como de persona a persona.

Segundo: Critón no trata de rebatir a Sócrates sus argumentos en pro de las Leyes diciéndole que "los sueños sueños son"; que las Leyes y la Ciudad son ficciones jurídicas; y que lo real en realidad de verdad son él, sus hijos, sus amigos, su vida... Critón acepta por real lo que en el ensueño dicen a Sócrates Leyes y Ciudad.

Pero tampoco es menester llegar al extremo opuesto y suponer que Ciudad y Leyes sean una realidad de tipo material o espiritual. La cosa es más sutil que esos extremos: ficción poética, hipóstasis real. Se trata de si el alma del griego, aun la de los más distinguidos, se hallaba íntegra en estado de individuación, y no tal vez en estado societario.

Una vida no perfectamente individuada se nota sostenida por un especial mar de vida o vida en bloque original, que es la Polis o Ciudad, atmósfera vital, ambiente real supraindividual de que viven las vidas de cada uno, en cuanto que cada uno es uno de tantos como viven mantenidos y atenidos a esa vida colectiva y en bloque que es la Polis. Cuando la vida de uno siente, cual sensación "primaria", esa de "sentirse mantenido por una vida en bloque", y cual sensación secundaria la de ser "yo" quien vive, quien se desplaza en ese mar de vida o vida-en-mar de "este" acto de vivir a "estotro", entonces es cuando se habla de la Ciudad, de las Leyes, de la Patria, tal como lo hace aquí Sócrates, y cual lo sentía todo griego, aun el más individuado.

Esta sumisión "vital" de individuo a Ciudad, cual la del barco al mar, se ha ido perdiendo desde el Renacimiento sobre todo, y para nosotros ha pasado a sensación vital primaria la de que "yo vivo"; y a secundaria o subconsciente, la de que yo vivo sustentado y mantenido por una vida-en-bloque.

Para Sócrates, las Leyes no eran "esta" ley más "estotra" ley más . . ., sino Ley en bloque; legalidad subsistente que hacía posible delimitar esta ley y pasar de una a otra, como nadador que se desliza

desde este metro cúbico de agua a estotro. La legalidad, así en bloque, mantenía y aseguraba la vida moral y social del heleno.

La Ciudad, la Ley, la Patria eran, pues, vividas cual condición real y primaria de posibilidades de vida, cual vida-en-bloque que asegura las vidas de cada uno, y, por tanto, no metafórica, sino realmente, podrían decirle a Sócrates que ellas lo habían criado, sustentado y educado (50 d. ss.). El componente metafórico se reduce, pues, a que tal vida-en-bloque no habla directamente sino que se sirve de los individuos cual de "altavoces"; y no puede hablar con palabras plurales, con leyes especiales, con mandatos bien distintos porque no "es" según módulo individual; porque no es suma, sino bloque.

El primitivo vive el mundo entero —material, espiritual, social, biológico...— en "un solo bloque", y se vive a sí mismo como empotrado y machihembrado con tal bloque.

Tal vez durante los primeros tiempos de la navegación no se conocieron exactamente las dimensiones que debía tener un bloque de agua para que pudiera sustentar un barco de tales o cuales dimensiones concretas; así que sólo en un "gran" volumen de agua se atrevían los navegantes a hacerse a la mar. Poco a poco se fue conociendo la proporción entre volumen de agua en bloque —mar, lago, río, puerto, rada...— y el volumen de una nave, proporción que permitía al bloque sustentar a la nave, y a ésta pasar de una parte de tal bloque a otra, sin hundirse.

De parecida manera: el primitivo vive el mundo entero cual bloque, y sólo en tal bloque tomado en total y en bulto se siente seguro; y ha sido tarea de la civilización ir descubriendo "valientemente" qué bloques de realidad más reducidos en dimensiones bastan para sustentar al hombre y permitir a su individualidad pasar de una cosa a otra, definir cosas aparte.

El griego clásico había ya descubierto que para vivir su vida interior le bastaba ese bloque que se llama "vida ciudadana", vida en bloque de Ciudad (Πόλις), centrada en un ágora o plaza pública, y separada del resto del mundo por una muralla real o jurídica. Pero este bloque reducido era vivido como necesario para la vida de cada uno. Desterrarlo de él, arrancarle a uno de esta su tierra era, parecidamente, morir.

Estas sensaciones "globales", y el vivirlas como "primarias" tal vez nos parezcan a nosotros cosa de novela filosófica. Pero si no se intenta comprenderlas y revivirlas de alguna manera no la habrá de entender filosofía griega, y, en especial, el diálogo presente, el tono vivencial y moral de la actitud y acciones, conmovedoras y sublimes, que, en palabras, nos ha conservado Platón.

ΚΡΙΤΩΝ

[ἢ περὶ πρακτέου· ἠθικός]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΡΙΤΩΝ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Τί τηνικάδε ἀφῖξαι, ὦ Κρίτων; ἢ οὐ πρῲ ἔτι ἐστίν; 43

ΚΡΙΤΩΝ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Πηνίκα μάλιστα;

ΚΡ. Ὄρθρος βαθύς.

ΣΩ. Θαυμάζω ὅπως ἠθέλησέ σοι ὁ τοῦ δεσμωτηρίου φύλαξ ὑπακοῦσαι.

ΚΡ. Συνήθης ἤδη μοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, διὰ τὸ πολλάκις δεῦρο φοιτᾶν, καί τι καὶ εὐεργέτηται ὑπ' ἐμοῦ.

ΣΩ. Ἄρτι δὲ ἥκεις ἢ πάλαι;

ΚΡ. Ἐπιεικῶς πάλαι.

ΣΩ. Εἶτα πῶς οὐκ εὐθὺς ἐπήγειράς με, ἀλλὰ σιγῇ παρακάθησαι; b

ΚΡ. Οὐ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, οὐδ' ἂν αὐτὸς ἤθελον ἐν τοσαύτῃ τε ἀγρυπνίᾳ καὶ λύπῃ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοῦ πάλαι θαυμάζω αἰσθανόμενος ὡς ἡδέως καθεύδεις· καὶ ἐπίτηδές σε οὐκ ἤγειρον ἵνα ὡς ἥδιστα διάγῃς. Καὶ πολλάκις μὲν δή σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ ηὐδαιμόνισα τοῦ τρό-

43 a 6 ἠθέλησε B : ἤθελε T.

CRITON

(O SOBRE LA PRACTICA. ETICO)

SÓCRATES - CRITÓN

43 SÓCRATES. ¿Cómo es que vienes a estas horas, Critón?; ¿que no es demasiado temprano?

CRITÓN. Sí que lo es.

SÓCRATES. Más o menos, ¿cuánto?

CRITÓN. Primera aurora.

SÓCRATES. Me sorprende que el carcelero haya tenido contigo esta condescendencia.

CRITÓN. Ya me tiene afecto, Sócrates, de tanto verme por aquí, aparte de que le trae su cuenta.

SÓCRATES. ¿Llegaste ahora mismo o hace rato?

CRITÓN. Hace ya bastante rato.

b SÓCRATES. Entonces ¿por qué no me despertaste inmediatamente, sino que te estuviste sentado junto a mí, y en silencio?

CRITÓN. ¡Por Júpiter!; ni yo mismo quisiera, Sócrates, hallarme despierto en tristeza tanta. Mas desde hace rato estaba admirando cuán plácidamente duermes. Y de intento no te desperté para que se te pasara el tiempo lo más plácidamente posible. Que ya antes y en muchas otras ocasiones de tu vida te tuve por de natural feliz, pero muchísimo más en la calamidad presente. ¡Con qué facilidad y mansedumbre la llevas!

SÓCRATES. ¡Sólo faltaría, Critón, que a mis años llevara a mal el tener que morir!

c CRITÓN. Pues, Sócrates, a otros de tu edad, y en cala-

midades parecidas, en nada les ayudó la edad para sobrellevar desgracias como la presente.

SÓCRATES. Así será. Pero ¿por qué viniste tan de mañana?

CRITÓN. Para traerte una mala noticia, Sócrates, mala no para ti —así me lo figuro; sino para mí y para tus allegados todos, mala y apesadumbrante, tanto que yo, juzgando por mí, difícilmente la soportara.

SÓCRATES. ¿Qué noticia es esa? ¿Que llegó ya de d Delos la nave a cuya llegada tengo que morir?

CRITÓN. Todavía no llega; pero parece que lo hará hoy, según las noticias de algunos que han venido de Sunio y que la dejaron allá. Y claro está que, según estas noticias, llegará hoy; y por necesidad, Sócrates, mañana será el fin de tu vida.

SÓCRATES. Y por buena ventura, Critón; y sea así, si tal place a los dioses. Mas tengo para mí que la nave no llegará hoy.

44 CRITÓN. ¿De dónde lo sacas?

SÓCRATES. Te lo diré. He de morir al día siguiente de la llegada de la nave.

CRITÓN. Así lo dicen los que en estas cosas mandan.

SÓCRATES. Mas pienso que no llegará en este día que apunta, sino en el otro. Y lo saco por testimonio de un cierto ensueño que vi hace poco durante la noche; así que tal vez en buena hora no me despertaste.

CRITÓN. Y ¿cuál era ese ensueño?

SÓCRATES. Me pareció que hacia mí venía una mujer b hermosa y bella-de-ver, vestida de blanco, que me llamó y me dijo: "Sócrates,

al tercer día llegarás a Ftía la fértil".

CRITÓN. En verdad desconcertante ensueño, Sócrates.

SÓCRATES. Pero bien claro a mi parecer, Critón.

CRITÓN. Demasiado al mío también.

Pero, Sócrates daimoníaco, una vez más créeme y ponte en salvo. Que, si te mueres, no será para mí esto una sola desgracia, sino que, además de perder un tal allegado, cual jamás voy a encontrar otro, dará que pensar a muchos de los que no nos conocen bien ni a ti ni a mí que, pudiéndolo c hacer, no te puse a salvo, sino que dejé perder la ocasión, por no gastar unos dineros. Y ¿qué de más vergonzoso que dar la impresión de tener en más a los dineros que a los amigos? Porque la mayoría no se persuadirá de que tú mismo no quisiste, a pesar de nuestros esfuerzos, salir de aquí.

SÓCRATES. Pero ¿qué nos importa a ti y a mí, Critón feliz, la opinión de los más?; que los sensatos-de-veras, únicos de los que vale la pena preocuparse, pensarán que las cosas han pasado como debieron pasar.

d CRITÓN. Pero, ¿ves, Sócrates, cómo es necesario preocuparse de la opinión de la mayoría? Que las cosas que están pasando ponen bien de manifiesto que la mayoría es capaz de llevar a cabo no insignificantes maldades, sino casi casi las máximas, si uno está de mala reputación ante ella.

SÓCRATES. Ojalá, Critón, que la mayoría fuera capaz de llevar a cabo los mayores males, con tal de que fuera igualmente capaz de realizar los mayores bienes, —que entonces todo iría bellamente. Mas, ahora por el contrario, de ninguna de las dos cosas son capaces, que no pueden hacer ni lo sensato ni lo insensato, sino tan sólo lo que les salga a la ventura.

e CRITÓN. Tal vez las cosas sean así. Pero respóndeme, Sócrates, precisamente a esto: ¿no es verdad que te preocupa el que, salido de aquí los alcahuetes presenten datos contra mí y los demás allegados de que nosotros fuimos los que te robamos de aquí, y por este motivo perdamos sin remedio toda nuestra hacienda o grandes dineros o además de esto tengamos que sufrir otras cosas?

45 Si algo de esto temes, déjalo correr; ya que es justo que, por salvarte, corramos estos peligros y, si preciso fuera, mayores. Créeme, pues, y no hagas otra cosa.

SÓCRATES. Estas cosas me preocupan, Critón; y además de ellas, otras muchas.

CRITÓN. Pues tampoco temas por esotras; porque no es gran cantidad de plata la que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además: ¿no ves que estos alcahuetes son de buen contentar y que para ellos no haría b falta mucho dinero? Está a tu disposición todo mi dinero, que creo es suficiente para el caso; y si, preocupándote por mí, no crees que yo deba gastar todo lo mío, extranjeros-huéspedes hay aquí dispuestos a gastarlo: uno de ellos, Simmias el de Tebas, hasta ha reunido ya dinero suficiente para el intento; dispuestos están también Cebes y muchísimos otros. De manera que, como digo, este temor no te retraiga de ponerte a salvo.

Ni se te haga duro lo que dijiste en el juzgado: que, al salir de aquí, no sabrías qué hacer contigo mismo; que adondequiera que llegues, en muchos y varios lugares, te c estimarán. Y si quieres ir a Tesalia, allá tengo yo huéspedes que te tendrán en mucho y te ofrecerán protección, de modo que ninguno de los de Tesalia te moleste.

Además de esto, Sócrates, no me parece justo que te pongas tú mismo a traicionarte, pudiendo salvarte; que pareces empeñado en hacerte a ti aquello mismo en que se empeñarían tus enemigos y en que se han empeñado los que han intentado perderte.

Y hay más: me parece que traicionas a tus propios d hijos, puesto que, pudiendo criarlos y educarlos, te vas y los abandonas a su suerte y a que hagan lo que ella les depare, —que ya sabemos probablemente cuál será su suerte: la usual para huérfanos en orfandad.

Porque o no hay que hacerse con hijos o hay que pasar con ellos el trabajo de criarlos y educarlos. Me parece que, por el contrario, tú te tomas todo esto a la ligera. Es preciso, sin embargo, elegir precisamente lo que elegiría un varón bueno y valiente que haya estado hablando toda su vida del cuidado-solícito por la virtud. Y me avergonzaría por mí, por e ti y por todos tus allegados, de dar la impresión de que este asunto tuyo ha ido adelante por falta de hombría nuestra, —que ya la sola introducción del juicio ante el juzgado, tal cual se introdujo, pudiendo haberse no introducido, y la manera como se llevó, y éste su final, cual de drama burlesco, da a pensar de que por malquerencia y por falta de

46 hombría se te ha ido a ti y se nos ha ido todo de las manos a los que no te hemos salvado, siendo, en realidad, posible, si cada uno de nosotros hubiera puesto un poco de su parte. Considera, pues, Sócrates, todo esto; no nos vaya a resultar todo ello a ti y a nosotros, además de malo, motivo de vergüenza. Decídete, pues; mejor, ya no es hora de decidirse, sino de haberse decidido. Y la decisión es una sola, porque todo ha de estar terminado la noche que viene; que si nos detenemos, ya no será posible hacerlo. Así que, Sócrates, obedéceme en todo y no hagas otra cosa.

b SÓCRATES. ¡Oh querido Critón!; este fervor-de-tu-ánimo sería merecedor de todo, con sólo que estuviera bien dirigido; que, si no, cuanto mayor sea, de peor llevar será.

Es menester, pues, que consideremos si es nuestro deber hacer esto o no hacerlo, que yo no solamente en esta ocasión sino en todas, y no únicamente en un solo asunto mío sino en todos, sólo me dejo persuadir por aquella razón que, bien considerada, me parezca la mejor entre todas. Así soy.

Pues bien: no puedo rechazar ahora las razones que poco ha dije, y rechazarlas precisamente porque me ha sobrevenido esta calamidad. Me parece, más bien, que continúan igualmente válidas, y por esto las reverencio y honro c como antes. Si, pues, no tenemos para esta ocasión otras mejores que decir, sábete que no condescenderé, ni aunque el poder de la mayoría nos quiera atemorizar como a críos con más espantajos que los presentes: con prisiones, muertes encima y confiscaciones de bienes.

Pero ¿cómo haremos para reflexionar más mesuradamente aún sobre este punto? ¿Tal vez volviendo a considerar ante todo si en aquel razonamiento tuyo sobre las opiniones se dijo correctamente o no el que hay que prestar d atención a algunas opiniones, y a otras no? Que si se dijo bellamente antes de que había de morir, mas se descubriese ahora que lo que se dijo se dijo por decirlo, ¿no sería todo ello en verdad chiquilladas y sandeces?

Deseo, pues, yo mismo, Critón, ponerme a considerar en común contigo si mi razonamiento parece diferente desde que estoy como estoy, o bien si es aún el mismo; y en este

caso lo dejaremos correr o lo obedeceremos. Dicen, pues, según pienso los que creen decir algo —como yo también digo ahora— que de entre las opiniones de los hombres hay
e que hacer gran aprecio de unas, y no de otras. Y, ¡por los dioses,! ¿no te parece, Critón, bellamente dicho? Porque tú, a juzgar humanamente, no tienes que morirte mañana, de manera que la desgracia presente no va a desconcertarte.
47 Reflexiona pues; ¿no te parece suficientemente bien dicho que no hay que respetar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí, pero otras no; ni las de todos, sino las de unos sí; mas las de otros, no?

CRITÓN. Bellamente.

SÓCRATES. Según esto, pues, ¿habrá que respetar las buenas y no las malas?

CRITÓN. Sí.

SÓCRATES. Y ¿no serán las buenas precisamente las de los sensatos; y las malas, las de los insensatos?

CRITÓN. Pero, ¿cómo no?

b SÓCRATES. Adelante, pues; ¿qué dirías de esto?: un varón dedicado al atletismo, ¿hace caso de los elogios, críticas y opiniones de un cualquiera o de los de uno solo, a saber: de aquel que sea médico o maestro-en-gimnasia?

CRITÓN. De este solo.

SÓCRATES. Y según esto deberá temer las criticas y apreciar las alabanzas de este solo, y no las de los más.

CRITÓN. Es evidente.

SÓCRATES. Y por lo mismo habrá de actuar, ejercitarse, comer y beber según lo que parezca a tal director y entendido, y sólo a él más que a todos los otros.

CRITÓN. Así es.

c SÓCRATES. Sea pues; mas si, por el contrario, desobedece a este solo y ni respeta sus opiniones ni aprecia sus alabanzas, respeta más bien las palabras de los muchos y de los que nada entienden, ¿no le sobrevendrá ningún mal?

CRITÓN. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Y ¿cuál será tal mal, y a qué parte del desobediente se extenderá?

CRITÓN. Es claro que al cuerpo; porque lo arruinará.

SÓCRATES. Bellamente lo dices. Y de semejante manera también, Critón, en las demás cosas, para no recorrerlas todas. Mas respecto de lo justo e injusto, de lo feo y de lo bello, y de lo bueno y de lo malo, —cosas sobre las que ahora nos hemos puesto a deliberar—, ¿habremos de seguir
d la opinión de la mayoría y tenerla en más que la de uno solo: del que en estas cosas sea entendido, y a quien se debe reverenciar y temer muy más que a todos los otros juntos? Que, si en esto no lo seguimos, maltrataremos y echaremos a perder precisamente aquello que con la justicia va mejorando y que desmedra con la injusticia. ¿O no existe semejante cosa?

CRITÓN. Yo creo que sí, Sócrates.

SÓCRATES. Un paso más: si por deferir a opiniones de ignorantes echamos a perder lo que mejora con lo salutífero y desmedra con lo insaludable, ¿valdría la pena vivir con tal ruina por dentro? Y ¿no es precisamente el cuerpo
e el que en este caso se arruina?

CRITÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Valdría, pues, la pena de vivir con un cuerpo malo y arruinado?

CRITÓN. En manera alguna.

SÓCRATES. Pues bien: ¿valdría la pena de vivir, una vez perdido aquello que desmedra con la injusticia y con la justicia medra? O ¿tenemos tal vez por más vil que el
48 cuerpo aquella parte nuestra, sea la que fuere, que se refiere a la injusticia y a la justicia?

CRITÓN. De ninguna manera.

SÓCRATES. ¿Será, pues ella la muy más valiosa?

CRITÓN. Y muchísimo más.

SÓCRATES. Según, esto, pues, óptimo de Critón, no

habrá que parar mientes gran cosa en lo que de nosotros digan los más, sino en lo que sobre lo justo y lo injusto diga uno solo: el entendido, y ésta es la verdad. De manera que no estás en lo correcto cuando comienzas por decir que hemos de preocuparnos por las opiniones que sobre lo justo, bello, bueno y sus contrarios tenga la mayoría; aunque, por b cierto, diría alguno que la mayoría puede acabar con nosotros.

CRITÓN. Esto también es evidente diría yo, Sócrates.

SÓCRATES. Y dices verdad. Con todo, Critón admirable, me parece que las razones traídas están donde estaban. Con todo pon una vez más atención en si queda aún en firme el que hay que tener en más que el vivir el vivir bien.

CRITÓN. Queda en firme.

SÓCRATES. Y ¿queda también en firme, sí o no, que vivir bien, bella y justamente son una y la misma cosa?

CRITÓN. Queda en firme.

SÓCRATES. Convenimos, pues, en que se ha de considerar precisamente si es justo o no es justo el que intente c salir de aquí sin el consentimiento de los atenienses. Y si parece justo, lo intentaremos; y si no, dejaremos las cosas como están. Que, en cuanto a las consideraciones que me hiciste acerca de confiscación de bienes, fama y educación de los hijos, tal vez, en verdad, no pasen de ser consideraciones de los que toman a la ligera eso de matar y devolver a la vida, si pudieran, a los muertos, —así sin más ni más y sin razón alguna, cual lo hace la mayoría.

Empero nosotros —prisioneros, que así lo somos, de la razón— no hemos de mirar otra cosa sino lo que acabo de decir: si obraremos según justicia dando dineros y haciendo favores a los que de aquí me hayan de sacar; si obraremos d también según justicia liberados y libertadores, o si al contrario, al hacer todas estas cosas no quebrantaremos de verdad la justicia. Y si nos llegare a parecer que, haciendo todo esto, obramos contra justicia no habrá que pensar ya en si habrá o no que morir, caso de quedarse aquí y de dejar las cosas como están y en paz, o en si habrá que padecer otro perjuicio antes que obrar injustamente.

CRITÓN. Bellamente dicho, a mi parecer, Sócrates. Considera, pues, qué vamos a hacer.

SÓCRATES. Considerémoslo en común, bueno de Cri- e tón; y si mientras yo hablo tienes tú que decir algo en contra, dilo y contradice, y me dejaré persuadir. Pero si no, Critón feliz, cesa ya de repetirme las mismas razones sobre que es preciso salirme de aquí, aun contra la voluntad de los atenienses.

Gran cosa es para mí hacer esto, convenciéndote; mas no, contra tu voluntad. Mira bien, pues, si te satisface el principio de nuestras consideraciones y procura responder 49 exactamente, y como mejor te parezca, a lo preguntado.

CRITÓN. Voy a intentarlo.

SÓCRATES. ¿Diremos que, de ninguna manera, hay que faltar voluntariamente a la justicia, o habrá maneras y maneras? ¿O bien, como convinimos en tiempos pasados, en manera alguna será ni bueno ni bello contravenir a la justicia? O ¿es que todas nuestras anteriores convicciones se han derretido en estos pocos días, y que precisamente ahora, b Critón, después de tanto tiempo y con tanta edad encima y tras tantas y tan laboriosas discusiones, nos olvidamos de todo con desmemoria de chiquillos? O ¿no serán las cosas más bien y exactamente como anteriormente nos las dijimos, convengan o no convengan en ello los Más, y hayamos de pasar por cosas más duras de llevar o más llevaderas que las presentes, de modo que en todos los casos quebrantar la justicia sea para el que a ella faltare malo y feo? ¿Lo decimos así o no?

CRITÓN. Lo decimos.

SÓCRATES. Así que en manera alguna hay que faltar a la justicia.

CRITÓN. No por cierto.

SÓCRATES. Ni hay que devolver injusticia por injusticia, como piensan los Más, puesto que en manera alguna hay que faltar a la justicia.

c CRITÓN. Evidentemente, no.

Sócrates. Pero ¿qué dices a esto, Critón: hay que hacer el mal o no?

Critón. No, Sócrates; no hay que hacerlo.

Sócrates. Y ¿qué dices a estotro: devolver mal por mal, es, como creen los Más, justo o no lo es?

Critón. No lo es en modo alguno.

Sócrates. Y no lo es porque en nada se diferencia hacer mal y faltar a la justicia.

Critón. Dices verdad.

Sócrates. Así que, según esto, no hay que devolver injusticia por injusticia ni hacer mal a nadie, sea cual fuere el mal que uno reciba. Y mira, Critón, que, al convenir d en esto, no admitas algo contra tus convicciones, pues sé muy bien que a muy pocos parecen y parecerán así tales cosas, y que no hay manera de poner de acuerdo a los que les parecen así y a los que no les parecen lo mismo; más aún, se desprecian por necesidad mutuamente, viendo los unos las decisiones de los otros.

Considera, pues, una vez más y con mayor cuidado, si convienes en esto y compartes conmigo esta opinión que va a servirnos de principio en nuestras deliberaciones, a saber: que en modo ni manera alguna es correcto ser injusto, ni aun serlo con quien lo fue, ni por haber sufrido un mal defenderse haciendo por contrapartida otro mal. O ¿es que rechazas y no compartes conmigo este principio? Que a mí desde siempre y aun ahora me parece ser así, pero si a ti e te ha parecido y parece, por el motivo que sea, otra cosa, dilo e instrúyeme. Mas si estás aún a lo dicho escucha lo siguiente.

Critón. Estoy a lo dicho y lo comparto; di pues.

Sócrates. Digo lo siguiente, más bien pregunto: si uno ha dado palabra a otro de hacer algo, suponiendo siempre que sea justo, ¿ha de hacérselo o bien defraudarlo?

Critón. Ha de hacerlo.

50 Sócrates. Pues según esto, mira: si nos escapásemos de aquí, desobedeciendo a la Ciudad, ¿no ocasionaremos mal

a algunos y precisamente a aquellos a quienes menos hay que hacerlo? ¿No es así? ¿Mantenemos la palabra dada, justa como es, o no?

CRITÓN. Sócrates, no tengo qué responder a lo que me preguntas, porque no lo entiendo.

SÓCRATES. Míralo desde estotro punto de vista: si, estando ya en el paso mismo de escaparnos de aquí, —haya que llamarlo con este o con otro nombre—, llegaran las leyes, se presentase la mancomunidad de la Ciudad y preguntaran: "dime, Sócrates, ¿qué es lo que estás pensando b hacer? ¿Que piensas con esta obra que estás emprendiendo, destruirnos a nosotras las Leyes y en cuanto está de tu parte a la Ciudad entera? ¿O crees que puede persistir sin arruinarse aquella Ciudad en que las decisiones judiciales nada puedan, y en que los particulares las anulen y depongan de su señorío?". ¿Qué responderemos, Critón, a estas y semejantes cosas?

Aun sin ser orador muchas cosas tendría uno que decir acerca de tal tropelía cometida precisamente contra la Ley c que confiere señorío a las decisiones judiciales.

¿O les responderemos que es la Ciudad quien nos hace injusticia y no sentenció correctamente en nuestro juicio?

¿Responderemos otra cosa, o esta precisamente?

CRITÓN. ¡Por Júpiter!, Sócrates, esto precisamente.

SÓCRATES. Pues ¿qué si dijeran las leyes?: "Sócrates, ¿que no convinimos nosotras y tú en acatar las decisiones judiciales por las que la Ciudad da su juicio?".

Y si nos admirara el oírlas hablar así, tal vez nos dirían: "no te admires de lo que decimos, Sócrates; sino respóndenos, ya que está muy en tus costumbres eso de preguntar y responder".

d Veamos, pues: ¿qué tienes contra nosotras para que te empeñes en destruirnos a nosotras y a la Ciudad? ¿Que no somos, en primer lugar, las que te engendramos y según las que tu padre tomó por esposa a tu madre y te dieron el ser? Dinos, pues, a nosotras las Leyes sobre el matrimonio qué es lo que como no bello tienes que echarnos en cara.

—Nada tengo que echaros en cara, respondería.

Pero, y ¿las que legislamos sobre el cuidado y educación de la prole y según las cuales tú mismo has sido educado?; que las que a este particular estamos dedicadas ¿no mandamos bellamente al ordenar a tu padre te educase en música y gimnástica?

e —Bellamente ordenáis, respondería yo.

Sea; ahora, sin embargo, después de engendrado, bien cuidado e instruido, ¿es precisamente cuando tienes que decirnos que no eres nuestro: nuestro engendro y nuestro siervo, tú y tus progenitores? Y si esto es así ¿piensas que la justicia está por igual de tu parte y de la nuestra, de modo que tengas por justo hacernos a nosotras lo que nosotras hagamos contigo?, que ni aun respecto de tu padre y de tu señor, si lo tuvieras, estaría la justicia a la par contigo, de manera que a trato recibido trato vuelto; a palabra malso-
51 nante, réplica en contra, golpe por golpe, y así de lo demás.

Y ¿piensas que respecto de la Patria y de las Leyes te estará permitido, caso de que nosotras intentemos deshacernos de ti por creerlo justo, que tú a tu vez atentes, en la medida de tus fuerzas, contra nosotras las Leyes y la Patria; y sobre esto digas que, haciéndolo, tú obras según justicia: el de veras gran preocupado por la virtud? ¿O de tan sabio olvidaste que es la Patria muy más veneranda y sagrada que padre, madre y todos los demás progenitores juntos; que a la Patria corresponde y le dan la mejor parte Dioses y aun
b los hombres de entendimiento; que se debe reverenciar y obedecer y tener para con la Patria airada mayores miramientos que con un padre, y que se debe o persuadirla o hacer lo que prescriba, sufrir lo que manda se sufra, y llevar en paciencia si ordena azotes y cadenas? Y si envía a la guerra, para ser heridos o para morir, hay que hacerlo, que así es justo, sin huir el cuerpo, sin retroceder, sin abandonar la fila; y en guerra, en tribunal, en todas partes hay
c que hacer lo que manden Ciudad y Patria, o tratar de persuadirlas en lo que permita la justicia, mas no hacerles fuerza; que si no es piadoso hacérsela ni a madre ni a padre, muchísimo menos lo será hacérsela a la Patria".

—¿Qué responderemos, Critón, a todo esto?; ¿que las Leyes dicen verdad o no?

CRITÓN. La dicen, a mi parecer.

SÓCRATES. "Considera, pues, Sócrates", tal vez continuarían diciendo las Leyes, "que si nosotras decimos verdad, no es justo que intentes en contra nuestra llevar a cabo lo que ahora estás emprendiendo; que nosotras fuimos las que te engendramos, cuidamos e instruimos, regalándote a ti y a d todos los demás ciudadanos, cuanto teníamos de bello; y con todo proclamamos en plaza pública la facultad —que hemos otorgado al ateniense que, reconocido por mayor de edad, note que no le agradan ni las cosas de la Ciudad ni nosotras sus Leyes— de salirse si lo quiere, llevarse sus cosas e irse con ellas a donde le plazca.

Y ninguna de nosotras, las Leyes, le pone obstáculo alguno ni trata públicamente de disuadírselo, si quiere irse a una de nuestras colonias, caso de que no le agrademos ni nosotras ni la Ciudad; y lo mismo si quiere irse a país ex- e tranjero, —que se vaya a donde quiera, llevándose lo suyo.

Empero el que con nosotras se quede, decimos que, una vez visto cómo administramos justicia y gobernamos en lo demás a la Ciudad, por tal hecho queda convenido con nosotras que deberá hacer lo que mandemos; y decimos que el desobediente falta triplemente a la justicia: porque no obedece a las que lo engendramos, porque tampoco obedece a quienes lo cuidamos, porque, habiendo convenido en obedecernos, no nos obedece ni nos convence, en caso de que 52 hagamos algo no bello; y a pesar de que de antemano le propusimos lo que mandamos y no se lo imponemos violentamente, con todo, de la alternativa que le damos: o convencernos o hacer lo mandado, no hace ninguna de las dos cosas.

Pues bien: en estos capítulos de acusación, Sócrates, te decimos que incurrirás si pones en obra lo que estás pensando, e incurrirás en ellos no como uno cualquiera de los atenienses, sino como el que más de los que más".

Pero si yo les contestara: "y ¿por qué?", tal vez me respondieran en justicia, cogiéndome la palabra, que en este acuerdo me hallo comprometido como el que más de los atenienses; porque me dirían: "Sócrates, grandes testimo- b nios tenemos de que nosotras y la Ciudad hemos sido de tu

agrado; que, si por excepcional manera no te hubiéramos agradado, no habrías hecho de esta Ciudad tu estancia preferida, con predilección mayor tal vez que la de todos los atenienses, puesto que ni siquiera para ver un espectáculo saliste nunca de la Ciudad, a no ser una sola vez al Istmo; ni fuiste a otra parte alguna sino por servicio militar, ni hiciste jamás excursiones, como los demás hombres, ni te entraron ganas de ver con tus propios ojos otras ciudades y otras leyes, sino que nosotras te satisficimos y te satisfizo c nuestra Ciudad. ¡Tanto es lo que nos distinguiste, y tanto lo que aceptaste nuestra ciudadanía!, aun dejando aparte que en ella, como en ciudad de tus complacencias, engendraste a tus hijos.

Más aún: en este mismo proceso judicial estuvo en tu mano ponerte cual castigo el destierro, si así lo hubieras querido, y haber hecho entonces con el consentimiento de la Ciudad lo que ahora contra su consentimiento emprendes. Mas en aquella oportunidad te vanagloriaste de que no se te daba nada de tener que morir, sino que preferías más bien, como dijiste, la muerte al destierro. Pero ahora ni te avergüenzas de lo que dijiste ni nos respetas a nosotras las Leyes, puesto que te has propuesto destruirnos, y obras como d lo hiciera el más vil de los esclavos, intentando fugarse contra aquellos contratos y conciertos según los cuales conviniste en vivir como ciudadano nuestro.

Respóndenos, pues, ante todo, a esto: si decimos verdad al afirmar que conviniste no con palabras sino con obras en regirte por nosotras en tu condición de ciudadano. ¿O no es verdad?".

¿Qué otra cosa responderemos a esto, Critón, sino que es así?

CRITÓN. Por necesidad, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Qué otra cosa? dirían, sino que "piso- e teas tus compromisos y conciertos con nosotras, y eso que no los contrajiste forzado, ni engañado, ni constreñido a decidirte en breve tiempo sino en setenta años, durante los cuales te era lícito marcharte si no te agradábamos y si tus conciertos con nosotras ya no te parecían justos.

Por el contrario: no escogiste ni a Esparta ni a Creta,

tan ensalzadas siempre por ti a causa de sus Leyes, ni otra ciudad alguna griega o bárbara; y saliste de esta Ciudad
53 menos que los cojos, ciegos y demás estropeados, quedando así de manifiesto que nosotras: las Leyes y la Ciudad te agradábamos por manera más excepcional que a los demás atenienses.

Pero ¿a quién agradaría una Ciudad sin Leyes? ¿Cómo es, pues, que no estás a lo convenido? Que si nos obedeces, Sócrates, te librarás hasta de hacer el ridículo escapándote de la Ciudad.

Porque mira: con tales contravenciones y semejantes errores ¿qué bienes vas a conseguir para ti y para tus allegados? Porque es casi casi evidente que tus allegados correrán
b el riesgo o de ser desterrados y quedar así privados de su Ciudad o el de tener que perder sus haciendas. Y tú mismo, Sócrates, una vez que hayas llegado a alguna de las ciudades más próximas —a Tebas o Megara: Ciudades de las buenas en leyes— vendrás a ser enemigo de sus gobiernos; y todos cuantos se preocupen de sus propias ciudades te mirarán con malos ojos, cual a destructor de las leyes; y corroborarás a los jueces en la opinión de que te han juzgado justa y correctamente, porque el destructor de las leyes
c da mucho que pensar no lo sea también de jóvenes y hombres insensatos.

¿O huirás tal vez de las Ciudades buenas en leyes y de los hombres más honorables? Y en caso de hacerlo así, ¿tu vida valdrá la pena de ser vivida? Y si te tratas con ellos y pones de lado toda vergüenza al dialogar con los mismos, ¿cuáles serán tus razonamientos, Sócrates? ¿No serán los mismos que aquí: que la virtud y la justicia, que lo legal y las leyes son lo que más dignifica al hombre? Y ¿no ves la
d mala figura que entonces presentaría la conducta de Sócrates? Hay que pensarlo.

Pero te vas de estas partes, y te llegas a Tesalia, a casa de los huéspedes de Critón. Allí sí que hay total falta de orden y máxima licencia, y tal vez oirían con gusto la graciosa manera como te evadiste de prisión; el traje que te pusiste: pelliza u otra cosa por el estilo con que suelen disfrazarse los fugitivos y cambiarse así de figura. Mas ¿no

habrá quien se pregunte por qué un varón —a quien, se-
e según todas las apariencias, no queda gran cosa de vida— tiene la audacia de querer vivir, y con tanto desenfreno que se salta las más altas leyes? Tal vez no lo haya, si no te metes con nadie; que si te metes, habrás de oír muchas cosas no dignas de ti, y llegarás a vivir sometido a todos y de todos esclavo.

Y ¿qué otra cosa vas a hacer en Tesalia sino andar de fiesta en fiesta, cual si te hubieras ido allá invitado a banquetes? Y aquellos tus razonamientos sobre justicia y sobre
54 las demás virtudes, ¿en qué van a quedar?

¿Pero tal vez quieras vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos llevándotelos a Tesalia, para que gusten a qué sabe eso de ser extranjero? O, si no lo haces así, y se los educa mientras tú vives, ¿van a resultar mejor criados e instruidos no estando tú con ellos?

—Sí, porque tus parientes los tomarán a su cuidado; mas, ¿cuidarán de ellos caso de que te vayas a Tesalia, y no van a hacerlo si te vas al Hades? Hay que pensar que, si
b en algo pueden ayudar los que se dicen tus parientes, lo harán.

Pero, por sobre todo, Sócrates, obedécenos a las que te hemos criado y no tengas ni a los hijos ni a la vida ni a otra cosa alguna en más que a la justicia; para que, en llegando que llegues al Hades, te sirva todo esto de defensa ante los que allá mandan. Que ni siquiera aquí te parece poder ya hacer, ni para ti ni para ningún otro de tus allegados, cosa mejor ni más justa ni más piadosa; y, una vez llegado al Hades, tampoco hallarás otra mejor. Que si ahora te vas de aquí, te vas no por injusticia de nosotras las Leyes, sino por
c injusticia de hombres. Mas si te fugaras, devolviendo feamente injusticia por injusticia, mal por mal, transgrediendo tus conciertos y compromisos para con nosotras e infiriendo mal a los que menos se debe —a ti mismo, a los amigos, a la Patria, a nosotras—, mientras aquí vivieres estaremos nosotras irritadas contra ti, y allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán benévolamente, sabiendo que, en cuanto estuvo de tu parte, intentaste destruirnos. Que no te persuada, pues, Critón a hacer lo que él dice, y no más bien
d lo que nosotras decimos".

Esto es, sábelo bien; querido compañero Critón, lo que me parece estar oyendo; y cual creen los coribantes oír a las flautas, así el eco mismo de esas palabras resuena en mí, y hace imposible que escuche otras.

e Pero sábete que, por lo que me está pareciendo, será en vano cuanto en contra dijeres.

Si, con todo, crees aún poder obtener algo más, dilo.

CRITÓN. Sócrates, nada tengo que decir.

SÓCRATES. Dejemos, pues, correr las cosas, Critón; y hagámoslo así, puesto que así lo dispone Dios.

NOTAS AL CRITON

43 c.

La nave llevaba cada año a Delos una peregrinación (θεωρία) a fin de cumplir un voto hecho por Teseo, el vencedor del Minotauro, libertando así a Atenas del tributo de sangre —ocho jóvenes, ocho doncellas— que debía pagar Atenas a Minos, cada nueve años, para dar fin a la guerra que Minos le hacía a fin de vengar el asesinato de su hijo. El tercer tributo fue el último.

Durante tal peregrinación no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte.

44 b.

Homero. *Iliada* IX, 363.

"daimoníaco", δαιμόνιε. La traducción conserva el diptongo para advertir al lector contra la significación actual y multisecular de "demonio". "Varón daimoníaco", es título honorífico, y en Homero "Daimonio" designa por una parte seres intermedios entre dioses y hombres, —vgr. hijos de dioses, o diosas y mortales...; héroes, cual Aquiles—, así que, por genealogía, dotados de excelencias peculiares reconocidas. De ahí pasó a ser calificativo de honor, aun para simples hombres, dotados de excelencias humanas. Pudiera, pues, traducirse por "ilustre", "Excelencia".

Es, pues, palabra "acorde" (Cl. I) por su resonancia múltiple: a historia divino-humana, tradición, título honorífico de trato. No es, pues, un mero cumplido el que Critón hace a Sócrates al dárselo, y en tal oportunidad.

44 c.

"alcahuetes" συκοφάνται. Informadores y delatores extraoficiales, primero, del contrabando comercial de exportación de higos (σύκη) y, especial, de higos de higueras sagradas; después, de otras clases de contrabando; por fin, "alcahuetes" de profesión.

"hacienda, οὐσία. Cl. I. 2.

45 b, c.

"extranjeros-huéspedes", ξένοι. Palabra "acorde" de varios significados, simulsonantes: extranjero, extranjero hospedado, aquí, por Ateniense; extranjero que, al volver a su patria, hospedaría a un ateniense. Deberes de "hospitalidad", garantizados por Júpiter mismo, patrón de los extranjeros. El guión

entre "extranjero-huésped" indica la unidad del "acorde" unisonante multisignificante. Tono bien griego de hablar y pensar.

45 d.

"cuidado-solícito", ἐπι-μελεῖσθαι. Sócrates no sólo se ha cuidado (μελέτη) de la virtud, sino puesto especial cuidado en ella. (Las palabras compuestas respétalas la traducción explicitando sus componentes). Recuérdese que las preposiciones —cual ἐπί— estuvieron separadas, funcionando cual intensificadores —cual adverbios— antes de convertirse en prefijos de verbo o sustantivo. Critón, oportuna y discretamente, recuerda a Sócrates que, durante su vida, no sólo se ha cuidado de la virtud, sino se ha cuidado (μελεῖσθαι) de manera especial, solícita, ἐπί.

El guión indica a la vez separación y unión. "Acorde" de varias notas (Cl. I).

46 b.

"fervor-de-tu-ánimo" (πρὸ-θυμία). Véase nota anterior.

46 c.

¡por los dioses! Acerca del valor de tales exclamaciones o juramentos véase Cl. I.6.

48 b.

"bien y bellamente y justamente" son lo mismo (ταὐτόν), es decir: son tres modalidades, diferentes entre sí, mas de un mismo sujeto: de vivir (ζῆν). Las tres forman en él, en el mismo, un "acorde" (Cl. 1) bien griego. Recuérdese la alabanza compleja, de estimación pública griega: bello-y-bueno (καλὸς κἀγαθός) (Cl. II.3).

49 b.

"malo y feo" κακὸν καὶ αἰσχρόν. Frase clásica, por públicamente admitida y por contrapeso, exacto verbal y valoral, de su positiva, bien griega, bello-y-bueno, καλὸς κἀγαθός (Cl. I.3). Fusión de valores morales (bueno-malo) y estéticos (bello-feo).

49 c.

En nada se diferencian hacer mal (a alguien) y ser injusto en algo (con alguien) —κακῶς ποιεῖν, ἀδικεῖν.

Luego no se puede devolver mal por mal, injusticia por injusticia, — defendiéndose así ἀμύνεσθαι (49 d). Tal compensación no es admisible ni aun bajo pretexto de seipsidefensa. Hay que aguantar el mal que a uno se hace (κακῶς παθόντα).

Situación de desventaja del justo frente al injusto.

Se trata de un "principio", ἀρχή, ἀρχώμεθα.

Sócrates saca a continuación (μετὰ τοῦτο) algunas consecuencias de conducta.

50 - 54.

El diálogo, o intercambio de razones, entre Sócrates y las Leyes-y-la Mancomunidad de la Ciudad no se reduce, como entre nosotros ya, a un truco o figura retórica, —llamada, a veces, prosopopeya—, de dudoso valor moral y fuerza ontológica. Sócrates no hace de "actor" dramático ni usa "máscara" (πρόσ-ωπον) verbal para decir o hablar en nombre de lo que, se cree, no tiene voz propia con que expresar razones. Sócrates no habla —ni razona— en nombre y lugar de un mudo; no se responde él, real, a sí mismo, a sí en cuanto máscara o enmascarado. No es lugar —está preso en cárcel—, ni es tiempo —está en vísperas de muerte— para hacer teatro, ni aun dramático real, —tomado en serio, en real, cual el de aquellos tiempos.

Las ideas, principios, eídoses hacían, por simple presencia ante mirada mental, fija en ellos —cual en realidades auténticas y primarias— que el hombre, el filosofante sobre todo, hablara de ellas cual si ellas le dictaran lo que había de decir en su nombre; y él, responder.

Las leyes hablan a Sócrates en lo que tiene de uno de tantos ciudadanos, o Sócrates habla en nombre y representación de las Leyes —y del común: Leyes y costumbres, fórmulas tradicionales . . .— en cuanto que él está siendo o se nota estar siendo "uno de tantos", un miembro de la comunidad o sociedad: uno de tantos ciudadanos (πολίτης, πόλις). En cuanto a ciudadano —no es preciso añadir, pleonástica o redundantemente, uno-de-tantos ciudadanos, porque "ciudadano" es, por definición, uno de tantos— es a quien le hablan las Leyes; y en cuanto ciudadano las oye, y habla de ellas si ellas se lo mandan; a él, en cuanto ciudadano se le aparecen, o han aparecido ya en ensueños. Sócrates, ejemplarmente, se siente ser respecto de ellas uno-de-tantos, un ciudadano cualquiera que las ha aceptado cual Leyes. Mas, en cuanto, particular, ἰδιώτης —en cuanto *este* hombre, de nombre "Sócrates", hijo de *estotros* hombres, padre de *estos* hijos, miembro de *esta* tribu . . . dueño de *esta* casa . . . (οἰκία)— su actitud ha de ser de obediencia total, de sacrificio de su individualidad: de "lo suyo" (οὐσία).

Tal dualidad —entre Sócrates-ciudadano y Sócrates-particular— sentida y sida, cual real, hace posible, real y necesario ese diálogo entre Ley y Sócrates.

Si el sentirse ser (σύν-οιδα) realmente ciudadano desaparece —o no ha venido aún al ser del hombre, o se debilita—, el diálogo entre Ley y hombre privado se queda sin un interlocutor: el altavoz propio de Ley que es el hombre ciudadano; queda el hombre "privado" y sus intereses, —materiales o no. La Ley redúcese a un abstracto, o a una convención libre y arbitraria de particulares. Carece de altavoz humano, propio: el ciudadano.

Tal es el "tono" del diálogo entre Ley y Sócrates. La dualidad de actuación de Sócrates es real, no ficticia; y, menos aún, "prosopopeya". No hay

máscara alguna. Sócrates es, realmente, en unidad, ciudadano (uno-de-tantos), y éste (negación real de uno-de-tantos). Que sea unidad en trance de escisión —algo así cual des-cuartizamiento, des-garradora de sí mismo por sí mismo— lo testimonian el diálogo y su resultado real: quedarse en prisión y aguardar la muerte: sentirse "sano" moribundo; no, "enfermo" moribundo.

Con este preliminar note el lector algunos detalles.

50 e.

"gimnástica" (γυμνάστική) abarcaba no solamente gimnasia, en sentido actual de esta palabra, sino ejercicios con carácter medicinal; lugar de reunión y conversación de jóvenes y viejos; pedagogo (παιδαγωγής) que lleva, a los niños y jóvenes, παίδες, al gimnasio; los vigila y devuelve a casa, etc.; lugar de "diálogos".

"nuestro siervo", ἡμέτερος δοῦλος, por la primacía del ciudadano sobre el particular, y derechos totales de las Leyes sobre él.

51 a.

"el de veras preocupado" por la virtud. La palabra ἐπιμελόμενος tiene la fuerza de "cuidado" (μελέτη), "extremado" (ἐπί): cuidado solícito. Las Leyes emplean tal palabra fuerte, e irónica. Ad hominem: tú, él...

51 d.

"reconocido por mayor de edad", δοκιμασθῇ. Justificación pública, ante su tribu, de tener la edad y otros requisitos para ser "ciudadano".

51 e.

"colonias"; literalmente "cambiar de o trasladar la casa" (μετ' οἰκία).

52 b.

"espectáculo", θεωρία.

52 e.

Las leyes de Esparta (Lacedemonia) se atribuían a Licurgo; las de Creta, a Minos.

53 b.

"hacienda", οὐσία. Cf. Cl. 1.2.

53 c.

"más honorables", κοσμετάτους. La palabra κόσμος es palabra "acorde" (Cl. I) de dos significados al menos, pero con-sonantes: orden-adorno, cual lo es el Cosmos (o Mundo) o cual lo debe ser, o puede ser, un varón: bellamente ordenado.

54 d.

La iniciación en el culto de la diosa frigia Cibeles la hacían sus sacer-

dotes bailando alrededor del iniciando (κορυβαντιότης) hasta que, mareado, creyera oír las flautas del cortejo divino.

"Dios" o "el Dios", ὁ θεός. Es indiferente. "Dios" no es nombre propio de un ser único. Es cual hablar —y pensar— de "el Hombre". "El Hombre", "el Dios" indican en el mejor de los casos, cada uno un conjunto de seres delimitados por *una* definición.

FEDON

(SOBRE EL ALMA. ETICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas (Grecia). 399 a. C. Entre marzo y mayo. (Fiesta de Apolo, 61 a; peregrinación a Delos, 58 a-e).

Escenario: Prisión: próxima al Pórtico del Rey. (59 d).

Personas:

Principales, presentes y dialogantes:

FEDÓN: de Elis, relator del diálogo. Pitagórico. Fundador en Elis de una escuela de Filosofía. Joven.

EQUÉCRATES: de Flionte. A quien Fedón relata el diálogo. Pitagórico.

SÓCRATES: Ateniense. 70 años de edad. "Filosofante de por vida". Dialogante dialéctico, con

SIMMIAS: Tebano. Amigo y devoto de Sócrates. Joven.

CEBES: Tebano. Amigo y devoto de Sócrates. Joven.

CRITÓN: Ateniense. Coetáneo, amigo y devoto de Sócrates.

PRESENTES:

Critóbulo, hijo de Critón.
Hermógenes, hijo de Hipónico (?).
Epigenes, secuaz de Sócrates.
Antístenes, fundador de la escuela cínica.
Ctesipo, joven.
Menexeno, hijo de Demofón.
Fedónides, Tebano.
Euclides, de Megara, fundador de la escuela de Megara.
Terpsión, Megárico.
Un innominado.

AUSENTE:

Platón. Ateniense. Ausente por enfermedad.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas, Academia. Hacia 388.

ARGUMENTO

Advertencias. La diferencia que hay entre el mapa de las carreteras de una región y las carreteras reales dentro del paisaje real es, casi casi, la misma que hay entre el mapa de la carretera conceptual, trazada en este "Argumento", y la carretera real del "Diálogo", —que se desliza y abre paso, a veces entre paisajes de vegetación conceptual pitagórico-mística, y la selva de conceptos y experiencias que Sócrates ha llegado a sacar, poseer y vivir *a los 70 años,* después de haberse tratado, y dialogado, con "políticos, poetas, artesanos". (*Apología,* 21, 22), y con filó-sofos y sofistas del rango de Parménides, Zenón, Gorgias, Protágoras, Hipias . . .; además de su trato, continuo, y calumniado (*Apología,* 23, 24), con jóvenes: Alcibíades, Fedón, Fedro, Simmias, Cebes, Lisis, Teeteto . . . y con tantos otros personajes, variados y famosos por sus saberes, en los diálogos en que, nominal y realmente, interviene Sócrates, a lo largo de unos cuarenta años: los precedentes al 399, —los precedentes a sus setenta.

El diálogo "Fedón" trata de "alma, inmortalidad, ideas". Sócrates —el día de su muerte, conocido a tiempo por sentencia de Jueces, y por circunstancias locales— y el mismo grupo de amigos y devotos, la mayoría jóvenes, que con él habían pasado dialogando durante los muchos y largos días entre la sentencia y su ejecución, repiten, resumen y discuten tales temas, por última vez, ante Sócrates; y lo someten, ellos y él, al examen "final" de quien está en trance de muerte, de una muerte no causada —o a causar— por enfermedad natural, con la casi siempre concomitante decadencia corporal y mental, sino causada por Ley —por sentencia judicial impuesta, mas aceptada valiente y sinceramente—, y muerte padecida, o a padecer ya, por un varón, en plena salud corporal y mental, que ha pasado su vida entera "filosofando", o de "filosofante", sobre tales temas; y los ha "sido" por modo de "vivirlos" —φιλοσοφοῦντά με δεῖ ζῆν, *Apología,* 28 a— y poniéndose a prueba, a investigación, a sí mismo y a los demás, —*ibid.*

Ahora va a morir él filosofando sobre tales temas; siéndolos filosóficamente como "agonizante"; y poniéndolos a prueba, no tanto en cuanto a su verdad, sino en cuanto a su valor de confiabilidad-y-credibilidad (πίστις).

Las dos condiciones: verdad y credibilidad —fundidas, más íntima y urgentemente que nunca, con el postrimero trance de morirse— seleccionan —de todo lo que de tales temas oyó tratar y trató Sócrates— lo que sea, a la una, verdadero y creíble.

¿Qué es, de todo ello —el contenido de todos los "diálogos" anteriores a 399 en que interviene Sócrates— lo que queda cual verdadero-y-creíble?; y eso que queda, ¿cómo ha de ser pensado y dicho por un agonizante?, —de quien está valiendo, como pocas veces, lo de "entre todos lo mataron, y él sólo *se* murió".

Hablar de algo, exigiendo que sea, a la una y en uno, "verdadero-y-creíble" es hablar en "mito" (μῦθος), y tener que hablar "mitológicamente". Hablar de algo, exigiendo nada más el que sea verdadero, es hablar en "razonamiento" (λόγος), y tener que hablar "lógicamente", —racional y razonadamente.

El siguiente mapa conceptual del argumento del "Fedón" hace resaltar el componente de "verdadero" más que el de "creíble" en lo dialogado entre Sócrates y los pitagóricos Simmias y Cebes, porque la nota de "creíble" o "increíble" —confianza y desconfianza—, que, a todo lo largo del diálogo resuena, la mantienen, oportunamente, unas pocas palabras, y frases, mientras que la melodía conceptual-verbal de lo verdadero del tema se desarrolla larga, complaciente y articuladamente.

El diálogo está pensado mito-lógicamente; pero está hablado más "lógicamente" que "míticamente".

Al pasearse o recorrer el lector el "paisaje" mismo del diálogo percibirá la atmósfera "mítica" de fe, de confianza que, cual aire vivificante, impregna y hace vivible lo "racional", —que sea vivible y "morible".

Mapa del argumento

Tramo primero. Concepto de "muerte", y plan de "morir" propios del filosofante (τῷ ὄντι φιλοσοφοῦντες 64 b), o del verdaderamente filósofo (ἀληθῶς φιλόσοφοι *ibid.*).

"Muerte" no es simplemente "separación de alma y cuerpo", cual dicen "los otros"... Es, propiamente, poner al alma en un nuevo y real *estado:* el de estar ella "en sí y para sí misma"; ponerla a ser "ella en cuanto ella". Ponerla a ser "a solas consigo misma"; y poner al cuerpo en un estado nuevo y real: el de estar "él en sí y para sí": ser "él en cuanto él". Poner a alma y a cuerpo —el alma a (su) cuerpo; y el cuerpo, a (su) alma— en estado de en-si-mismamiento. Sócrates no se cansa de repetir la frase típica y enfática de αὐτὴ καθ' αὑτήν, αὐτὸ καθ' αὑτό (64 e, 65 c, 66 a-e; 67 c-d-e, 70 a; 79 d; 80 e; 81 c; 83 b). (Cl. II.2). En el estado natural, se copertenecen, mezclan e impurifican uno al otro. Ninguno es lo que es (ὅ ἐστιν); "lo que cada uno es" está siéndolo *en* y *de* otro. Y tal es el estado (natural) de vivir y vivirse.

Tal vez a los pitagóricos haya que atribuir esa "ocurrencia", antinatural, de poner a cuerpo y alma del hombre en un nuevo *estado:* el de que cada uno de sus componentes, entremezclados y entremezcolanzados en el estado natural del hombre, se sea aparte del otro; cada uno sea de por sí, en sí mismo lo que es. Se trata de una "ocurrencia": de un plan de vida real que es, a la una, plan de muerte real. De un plan que es, a la una, plan *ontológico:* plan de poner al *ser* en un estado nuevo; y plan *moral,* de purificación (καθαρμός, 69 c; 79 d, 80 d, e; 81 b, d; 82 b, c; 83 d, e; 108 b, 109 b, 110 c; 113, d; 114 c).

Tal plan de morirse un ser a un *estado* natural de su ser es, a la una —por no caber aniquilación y vivir (re-vivirse, ἀναβιώσκεσθαι 71 c)—, ser su ser en un *estado* nuevo de vivirse: el de inmortal.

Algo así como pasar el carbono del estado de carbón al de diamante.

Tal hace —cual causa apropiada —el filosofar que sea, a la una, verdadero y ascético (purificador). Afirmación que debe probarse, o someterse a prueba (ἐξετάζειν). Que el plan no se quede en mero proyecto (ocurrencia).

Segundo tramo. Morir(se) un ente a un estado de *su* ser es, a la una, pasar a vivir(se) a otro estado de *su* ser. Se desató la serie de pasos de un contrario a otro contrario, —de un estado contrario a su contrario, ambos reales de un mismo ser (70 c - 72 b). Lo mismo en el caso (presente) de la contrariedad entre vivirse-morirse, que en

el de todos los demás casos de contrarios "unidos por la cabeza" (cual dolor-placer, 60 b-c), bello-feo, bueno-malo, caliente-frío . . . Según el principio: los contrarios van siempre apareados y uno se engendra necesariamente del otro (70 e, 71 b). ¿Y, así indefinidamente en recta (εὐθεία 72 b) o en círculo *(ibid.)*? Si en recta, todos los cambios de un contrario (C_1) al otro (C_2) se irían acumulando a favor de uno de los dos. Si en favor de C_1 —cual estado privilegiado (vgr. el de dormir; caso fabuloso, el de Endymion, 12 e)— todo terminaría "dormido", o muerto, o frío, o feo, o malo; y, en la dirección contraria —estado privilegiado el de C_2— todo terminaría en (estado de) vivo, caliente, bello. . . Se verificaría y prestamente lo de Anaxágoras: "todos, en todo, lo mismo en el mismo estado (ὁμοῦ πάντα 72 c)". Mas si el proceso generativo decurre en círculo, repetiríase eternamente lo mismo: (C_1 - C_2), (C_2 - C_1), (C_1 - C_2).

Simmias y Cebes, bajo la sonrisa tranquila de Sócrates (84 e). —quien tan "benévola, placentera y amablemente" escuchaba a los "jovencitos" (νεανίσκος 89 c) pitagóricos que —plantean tal tema— lo abandonan a las pocas palabras e introducen dos nuevos, bien pitagóricos también: el de la reminiscencia (72 c - 77 b) y el de la armonía (85 c - 86 c). Temas, a la vez pregunta y objeción.

Si vivirse y morirse —diríase igual de los demás contrarios— van apareados o en coyunda (συζυγία 71 c), *nuestra* vida actual es estado (nuevo) de un haber*nos* muerto a otro estado (nuestro, también), por ser estados del mismo ser (nuestro), ¿cómo nos consta de esa preexistencia? —cómo le pudiera constar a *este* diamante el haber sido (o procedido de) carbón: de un bloque de carbón que fue él?, diríamos ahora.

¿Por la reminiscencia (ἀνάμνησις), confirmada por la forma en que se verifica el aprendizaje (μάθησις)? ¿Así nos constaría que nuestra alma existió antes de engendrarse en eidos humano? (73 a).

El aprendizaje no es *causa* adecuada de aprender algo, sino "*ocasión*", —desproporcionada, por independiente de semejanza y desemejanza entre lo percibido (αἴσθησις, lira, diagrama), y lo aprendido (doncel, teorema, Cebes). La diferencia en favor de lo "aprendido" delata la magnitud de lo recordado: de lo traído por el alma de su vida en ese premundo (inmediato precedente) que es el Hades.

Pero eso que de allá traemos ¿es suficiente para asegurar nuestra inmortalidad posterior, comenzando porque sea suficiente para que

el alma, al separarse del cuerpo por la muerte ordinaria, no se disipe cual niebla o humo (70 a, b)?, —objeción que había quedado en suspenso.

¿Basta para asegurar el que no se disipe —al llegar a este mundo: el natural presente —, con ponerse el alma en ese estado de "serse en sí y para sí misma", "serse ella en cuanto ella misma"?, —estado obtenido por la ascética o purificación ontológica de un filosofar verdadero y genuino (γνησίως)?

Y en cuanto a la querencia pitagórica de los dos "jovencitos" hacia Armonía —que querrían hacer de ella esencia de alma (85 e, 86 a, b, c)— ¿no se deshará el alma, cual la armonía al destrozarse la lira o distenderse desmesuradamente las cuerdas? ¿Qué sentido tiene empeñarse en sostener que, aun en tal malaventurado caso, "la Armonía misma" (86 b) continúa existiendo, por esa razón (λόγος) de que Armonía es "no visible, ni corpórea, bellísima y divina" al estar siendo (saliendo) de una lira afinada, a pesar de ser lira y cuerdas corporales y corporaloides, compuestas, térreas y congéneres con lo mortal?

¿No le pasará igual al alma, por muy invisible, bella, divina que sea —o por mucho que a eso se asemeje—, apenas salida del cuerpo? ¿Salida por muerte natural, o por muerte filosóficamente planeada y ascéticamente ejercitada?

"Oyendo esto de boca de los dos jovencitos pitagóricos, nos sentimos desazonados todos los presentes", cuenta Fedón; y, lo que es peor, de "confiados" en la verdad de los anteriores razonamientos, pasamos a "perturbados", "desconfiados" (ἀπιστία), no sólo respecto de lo dicho, sino de lo por decir.

"Verdadero" quedó desconectado de "creíble", precisamente cuando más falta hacía a todos los presentes —y, al parecer, más aún a Sócrates en trance tal— el que fueran necesariamente unidos "verdadero y creíble".

Pero Sócrates —el, al parecer, más afectable— fue el primero en caer en cuenta, en sentir, lo que a los demás les había pasado (padecido) por las objeciones-preguntas de los "jovencitos" pitagóricos. Y Fedón —refiérelo a Equécrates (89 a)— quedó admirado

de cómo Sócrates los "sanó" a todos de tal desconfianza, y de cómo "nos reunió a fugitivos y derrotados, y nos animó a proseguir y considerar con él el razonamiento".

Sea, pues,

Tercer tramo. Débese creer —fiarse y confiarse— a razonamiento verdadero, alcanzado mediante arte (τέχνη) racional (90 b), advierte Sócrates a los "jovencitos" y a demás presentes.

Tres proposiciones —creíbles-y-verdaderas— guían esta parte final del diálogo. *Primera:* "Alma" (ψυχή) es una realidad que no admite "ni más ni menos"; un alma es tan "alma" como otra cualquiera, en grado de igualdad consigo misma (αὐτὴ καθ' αὐτήν). (Cl. II 2) superior al de armonía que también es realidad que no admite "más o menos" (93 d), —ni mayor ni menor "número" de vibraciones o longitud de cuerdas, ni mayor o menor tirantez de cuerdas, sino una sola longitud y una sola tensión (τόνος), como sabían los pitagóricos, en secreto, ya a voces.

Así que un alma no es "contraria" a otra alma en lo de "alma"; "alma" está, pues, sustraída, ella de por sí, a la alternancia de contrarios; por tanto está por esencia —de por sí, y sobre todo, una vez puesta a serse αὐτὴ καθ' αὐτήν, o en estado de sí para sí misma a solas— sustraída a la alternancia de vivir-morir; es, pues, inmortal. Proposición, para un pitagórico, verdadera-y-creíble, de fiar y en que confiarse todos: jovencitos, presentes, y Sócrates mismo; todos en un mismo trance: ante muerte, de otro; mas, por de pronto, propia, inminente, de Uno: de Sócrates.

Entre esta afirmación, o dicho (λεγόμενον) y la anterior: la del primer tramo del dis-curso: universalidad y necesidad del proceso entre contrarios, la diferencia es total: "allí se dijo que, entre cosas (πράγματα) una contraria procede *de* (ἐκ) otra (su) contraria; mas ahora se dice que un Contrario, en cuanto tal (αὐτὸ), no se hará jamás (γένοιτο) lo Contrario a sí mismo", —*su* Contrario; y esto pasa "tanto en nosotros como en la naturaleza". "Entonces hablábamos, querido, de las cosas que son sujetos (o tenientes) de contrarios, y que de éstos reciben las denominaciones; mas, ahora, estamos hablando de los Contrarios mismos que, al ser tenidos (o poseídos) por las cosas, les dan su de-nominación. Y de ésos: de los Contrarios mismos deci-

mos que jamás aceptarán (querrán) engendrarse unos de otros" (*ibid.*).

Sócrates —moribundo "legalmente"— reúne y rescata a pitagóricos fugitivos y derrotados por sus propias objeciones-preguntas; y los "anima", mostrándoles que "alma" no es sujeto, o está siendo sujeto de contrarios, aunque en su estado vulgar, el de "los otros", *esté* siendo sujeta a ellos, y al proceso indefinido de reencarnaciones.

Segunda proposición: "Los eídoses (Cl. III.1) no son, contrarios entre sí", cual no son contrarios el Dos (la Díada) y el Tres (la Tríada) (104 c), aunque posean propiedades contrarias entre sí, cual la de par e impar, contrarios "apareados". Tales propiedades no vuelven o hacen ser contrarios el Dos y el Tres (eidos). Es decir: en un eidos, la posesión (esencial) de un contrario —apareado (esencialmente) con (su) otro contrario—, no incardina a los eídoses al orden —lineal o circular— de generación-corrupción. La posesión (esencial) de lo Par (τὸ ἄρτιον) por el Dos lo vincula (esencialmente) con el Tres, que posee (esencialmente) lo Impar (τὸ περιττόν), que es el otro su contrario; y, no obstante, el Dos y el Tres quédanse siendo en sí y para sí, en su estado de "αὐτὸ καθ' αὑτό": de ellos en sí mismos, cada uno en sí mismo (Cl. II.2).

Por tanto: el ponerse una realidad (animada o no) en tal estado de "en sí misma" es ponerse (a ser) *eidos;* y es evadirse —más que el vapor de agua evádese de la tierra firme— de la cadena de alternantes realizaciones entre contrarios. "Eidos", pues, no es una cosa o realidad especial, sino un *estado* que puede llegar a tener (a ser) ciertas cosas, —cual alma, números . . .; es el estado de "αὐτὸ καθ' αὑτό", de "αὐτὴ καθ' αὑτήν", de en-si-mismamiento.

Empero propiedades cual lo Par, lo Impar, lo Cálido, lo Frío. . . lo Mortal, lo Inmortal . . . no son de la misma contextura que el Dos, el Tres, el Alma . . ., —o los eídoses. Lo Par, lo Impar . . . son "idea" de un "eidos", —ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα 105 d. "Idea" es el *estado* propio de una propiedad de un eidos. Lo Cálido, lo Par . . . no están siendo en ese estado propio de eidos que es el estar siendo en sí y para sí mismos, ellos en cuanto ellos. Lo Par (τὸ ἄρτιον) no se halla en el mismo nivel de ser que El Dos. Lo Par en el Dos, —y en la mitad de la fila de Número, 104 b— ha bajado de nivel a subnivel de "propiedad", —esencial ciertamente. "Idea" es, por tanto, aquí, estado inferior al de "eidos", estado de algo de él, y muy *de* él. Más aún: en un "terno"

de cosas —que es "terno" por estar dominado o tenido bajo el poder (κατασχῇ 104 d, 105 c) de El Tres—, el Tres desciende de eidos a idea (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα 104 d); actúa o funciona de idea, pues ya no está siendo en-si-mismado; está haciendo de "forma" (μορφή 104 d). Y se hablará de "tres cosas"; no, de "El Tres" cosas. Y *tres* cosas, o un terno de cosas —vivientes o no— quedará incardinado al régimen de alternancia impuesto por el vínculo de par-impar. Y de "tres" cosas se podrá restar "una", y resultarán "dos" cosas; de impar se habrá pasado a par, y parecidamente se pasará —y es el cálculo— de impar a par, por suma o por resta, sin el obstáculo esencial de "en sí para sí".

"Volvamos, pues, una vez más, al principio", dice Sócrates (105 b). Va a hablar de las relaciones entre cosas, eídoses y propiedades, pues intenta dar a Cebes una respuesta "más segura" que la anterior, que ya era segura.

Una *cosa* se hace *caliente*, no por virtud de *El Calor* (θερμότης), sino por Fuego (por fogueada por El); y *un cuerpo* se enferma, no por *Enfermedad*, sino por afiebrado; y *un número* (determinado) no es impar por *Imparidad*, sino por Unidad (por uni-facto, por adición o resta de una unidad).

Las cosas se hacen tales —calientes, afiebradas, uni-factas . . .— por virtud de una propiedad (idea) de un eidos, que no entra —por su estado de "en sí-para sí": de "en-simismamiento"— en nada; no se hace *de* nadie ni *de* nada.

Y pregúntale Sócrates: "mira si sabes ya suficientemente lo que quiero" (decir, 109 c).

"Pues lo sé de manera *muy* suficiente", responde el jovencito pitagórico, —que es un rescatado más por Sócrates a "huida y derrota".

E insiste Sócrates: "¿en qué cuerpo se engendra eso de llegar a ser viviente?".

"En aquel en que se engendre alma", responde Cebes.

Alma, pues, aporta consigo Vida, cual Dos aporta consigo Paridad. Y así como Dos se opone, por eso (suyo) de ser par, a impar; y directamente no se enfrenta Dos a impar, ya que Dos es eidos, o tiene (sus) dos unidades en estado de eidos, —en sí y para sí mis-

mo—; se enfrenta a Impar con su propiedad de Par. No, con su esencia. Por la misma razón Alma no se enfrenta directamente a Muerte; sino enfréntale la vida, que es propiedad suya, y que al llegarse a algo le lleva vida.

"Alma" es in-afectable, in-atacable por Muerte. Es in-mortal. Por la misma razón por la que Dos es no-impar, y Tres es no-par.

En rigor, por tanto, Alma no es inmortal; es no-mortal; lo que es no sólo diferente y mucho más, sino algo superior, por diverso, a ser inmortal y mortal.

Para pitagóricos, y más siendo jóvenes, tal razonamiento, resonante a música, a número, es no sólo verdadero; es creíble, —es de fiar y de confiarse a él. ¿"Es *muy mucho* (μάλα 105 e) suficiente?", como afirma Cebes, lo es para él.

Sócrates apura, y puja, la cuestión, en una

Tercera proposición (final): "si a lo no-par le fuera necesario ser además no-perecedero, ¿qué otra cosa le quedaría al Tres sino tener que ser también no-perecedero? Y si a lo no-caliente le fuera necesario ser no-perecedero, cuando se introdujera lo caliente en la Nieve, saldría la Nieve sana y salva e inderretida, porque ni la destruiría, ni, aun aguantándola cual sujeto, recibiría, el calor". Y lo mismo de Fuego y de lo frío. (106 a).

Y lo mismo respecto de lo no-mortal. "Si lo no-mortal es también no-perecedero, resulta imposible que el alma, al venir sobre ella la muerte, se destruya", —ni la admitirá ni llegará a estar muerta, cual ni el Tres . . . cual ni el Fuego . . . *(ibid.)*.

Es que el jovencito pitagórico, con insistencia inoportuna, —y con él a ojos de los presentes, menos a los de Sócrates—, ha aludido a otra desoladora posibilidad, objeción a todo lo dicho: Que lo Impar no se haga par (no se engendre par) por sobrevenirle lo Par, sino que lo Impar perezca del todo (se destruya ἀπόλλυται), y, en su lugar (ἀντί), venga a ser, haya quedado hecho, par". (106 b-c). Transmutación o transustanciación íntegra de lo Impar en lo Par, —sin sujeto permanente que aguante (ὑπομένει) tal proceso.

Sócrates, una vez más, responde "plácida, benévola y amablemente" al joven: lo Impar no es indestructible; es sólo inengendrable

por lo Par. Empero Alma es, además de In-mortal, indestructible, imperecible. Imperecible es más comprensivo que inmortal e inengendrable; éstos son parte de la extensión y comprensión de aquéllos.

Sócrates ha pujado más: Alma es ingenerable (in-factible), inmortal, aun sobre-viniéndole Muerte y atacada por ella, ya que Alma es atacable por ella, sólo porque "vida" —el Contrario a Muerte— es propiedad de Alma, y tal propiedad está esencialmente apareada a muerte. La muerte no ataca, ni puede atacar o afectar a Alma; es, por tanto, inmortal. "Esto ha quedado admitido" (166 b). Pero alma es imperecible, indestructible, lo que es más, mucho más, que lo ingenerable e inmortal. Alma no es atacable (ἐπι-ὄντος) por nada. "Demostrar esto", esta puja, "pediría nuevo o diferente argumento". "Pero no hace falta para el presente intento, y trance, si se notara que le basta al alma con ser in-mortal para ser imperecedera, —indestructible de todas maneras". "Le basta, porque lo inmortal es eterno" (αΐδιον 106 d).

El tiempo no corre por igual para Sócrates y Cebes. La discusión no puede, no hay tiempo para proseguir demostrando-creíblemente que lo "inmortal" es "eterno", y que "lo eterno" es in-destructible.

Sócrates, apurado ya, no tanto por "tener que" morir dentro del plazo legal, ya de inminente término, cuanto por cumplir en forma de "deber" tal "tener que morir", —y cumplirlo tranquila, mansa, valiente, sabia y justamente— desvía el diálogo hacia sí mismo: hacia él, en cuanto en trance ya de morir, dándoles el ejemplo de cómo cumple él el "tener que morir" por violencia legalizada: por una Ley aceptada sincera y valientemente por él mismo *(Critón)*.

Apurado, mas no apresurado, ya no argumenta con Cebes. Habla con Simmias de lo que "espera" confiadamente: "bello es el premio; grande, la esperanza". (114 c). "No es de varón sesudo ponerse firme en lo dicho y razonado". Racionalmente hay aún un peligro: el de que no sea verdadero precisamente por no haber quedado absolutamente demostrado racionalmente. Mas "bello es tal peligro". Así que lo dicho-y-razonado (λόγος) hay que contárselo a sí mismo por modo de en-cantamiento (ἐπ-ᾴδειν 114 d); y, por esto desde hace rato, "alargo el mito", —el de lo verdadero— creíble del otro Mundo . . .

"En habiendo dicho lo cual, levantóse para ir a una pieza ... (116 a ss.)".

Aquí termina el "mapa" del diálogo.

Sigue el Diálogo en su letra, y relleno de su realidad.

ΦΑΙΔΩΝ

[ἢ περὶ ψυχῆς· ἠθικός.]

ΕΧΕΚΡΑΤΗΣ ΦΑΙΔΩΝ

ΕΧΕΚΡΑΤΗΣ. Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἤκουσας ; 57

ΦΑΙΔΩΝ. Αὐτός, ὦ Ἐχέκρατες.

ΕΧ. Τί οὖν δή ἐστιν ἅττα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου ; καὶ πῶς ἐτελεύτα ; Ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι· καὶ γὰρ οὔτε τῶν πολιτῶν Φλειασίων οὐδεὶς πάνυ τι ἐπιχωριάζει τὰ νῦν Ἀθήναζε, οὔτε τις ξένος ἀφῖκται χρόνου συχνοῦ ἐκεῖθεν ὅστις ἂν ἡμῖν σαφές τι ἀγγεῖλαι οἷός τ' ἦν b περὶ τούτων, πλήν γε δὴ ὅτι φάρμακον πιὼν ἀποθάνοι. Τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν εἶχε φράζειν.

ΦΑΙΔ. Οὐδὲ τὰ περὶ τῆς δίκης ἄρα ἐπύθεσθε ὃν τρόπον 58 ἐγένετο ;

ΕΧ. Ναί, ταῦτα μὲν ἡμῖν ἤγγειλέ τις. Καὶ ἐθαυμάζομέν γε ὅτι, πάλαι γενομένης αὐτῆς, πολλῷ ὕστερον φαίνεται ἀποθανών. Τί οὖν ἦν τοῦτο, ὦ Φαίδων ;

Τὰ τοῦ διαλόγου πρόσωπα· Ἐ. Φ. Ἀπολλόδωρος (quamuis silens) Σωκράτης Κέβης Σιμμίας Κρίτων ὁ τῶν ια' [ἕνδεκα W] ὑπηρέτης TWY : om. B.

57 a 2 τὸ φάρμακον ἔπιεν : ἔπ. τὸ φ. W || 6 ἐγὼ : om. TY || 7 Φλειασίων Burnet : Φλια. codd. || **b** 1 ἀγγεῖλαι : ἀπαγγ. W || ἦν : ἢ TY || 3 εἶχε : -χεν B || **58 a** 1 ἄρα : ἄρα T ἆρα BY Plut. *De fato* 572 bc || ἐπύθεσθε : -θοντο Plut. *ibid.* || 5 οὖν : om. TY Plut. *ibid.*

FEDON

(O SOBRE EL ALMA. ETICO)

EQUÉCRATES, FEDÓN

57 EQUÉCRATES. ¿Tú en persona estuviste, Fedón, con Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la prisión, o bien lo oíste de boca ajena?

FEDÓN. Yo en persona, Equécrates.

EQUÉCRATES. ¿Qué es, pues, lo que dijo el varón antes de la muerte? Y ¿cómo murió?, que con gusto lo oiría, puesto que ninguno de los Fliasios viene ya a Atenas ahora, ni de allá llega extranjero alguno desde hace mucho tiempo quien b pueda narrarnos claramente cómo se portó en tal ocasión, aparte de que, tomado el veneno, murió; de lo demás nada se dice.

FEDÓN. ¿Ni siquiera acerca del juicio estáis enterados de 58 cómo sucedió?

EQUÉCRATES. Sí, que este punto nos lo refirió alguien, y fuenos cosa de admirar el que, habiendo tenido lugar, tanto tiempo antes, sucediera que murió tan después. ¿Qué fue?, Fedón.

FEDÓN. Casualidad pura, Equécrates; pues sucedió que la víspera del juicio se coronó la proa de la nave que a Delos envían los atenienses.

EQUÉCRATES. Y eso, ¿qué es?

FEDÓN. Se trata de la nave, como dicen los atenienses, en que Teseo, llevando cierta vez a Creta aquellos los "dos veces siete", los salvó y se salvó él mismo. Hicieron, pues, b entonces el voto a Apolo, como se cuenta, de que si se salvaban enviarían cada año a Delos una peregrinación, y desde

entonces y siempre hasta ahora la envían cada año a este dios. Una vez comenzado lo de tal peregrinación les es ley purificar, durante tal tiempo, la Ciudad y no matar públicamente a nadie, antes de que llegue la nave a Delos y vuelva acá, lo cual, a veces, toma mucho tiempo, si acontece soplar c vientos contrarios. La peregrinación comienza cuando el sacerdote de Apolo corona la proa de la nave, lo cual sucedió, como digo, la víspera del juicio. Por esto pasó Sócrates tanto tiempo en la cárcel, —el entre el juicio y la muerte.

EQUÉCRATES. Y ¿qué sobre la muerte misma?, Fedón. ¿Qué se dijo, qué se hizo, quiénes de los amigos estuvieron con el varón? ¿O es que los arcontes no permitieron que estuvieran presentes, de modo que murió solitario de amigos?

FEDÓN. De manera alguna, al revés: estuvieron presentes d algunos, y aun muchos.

EQUÉCRATES. Trata, pues, de relatarnos todo esto de la más clara manera, a no ser que no tengas tiempo de vagar.

FEDÓN. Lo tengo, e intentaré referíroslo; que recordarme de Sócrates, de lo que él dijo, u oírlo de otro, es para mí, de todo, lo más delicioso.

EQUÉCRATES. Nos tienes, Fedón, de oyentes a mí y a estos otros; así que procura referirnos todo de la manera más exacta que pudieres.

e FEDÓN. Por cierto que, presente, me pasaron cosas de admirar, porque no me dio compasión por estar presente a la muerte de varón pariente, que me pareció bienaventurado, Equécrates, de talante y de palabras. ¡Tan impertérrita y noblemente murió!; de modo que me acudió no ir él al Hades sin disposición divina y que, llegado allá, la pasaría bien 59 y mejor que otro cualquiera; por esto no me entró compasión alguna, cual fuera natural ante presente desgracia; mas tampoco placer, como cuando nos dábamos según nuestra costumbre a la filosofía, que tales eran los discursos.

Para decirlo sencillamente, la impresión presente era desacostumbrada mezcla, compuesta de placer y a la vez de pena, al considerar que estaba a punto de morir. Tal era la disposición común de los presentes; a ratos riendo, a ratos llo-

rando; mas, especialmente, uno de nosotros: Apolodoro, que bien conoces su talante.

b EQUÉCRATES. Pues, ¿cómo no?

FEDÓN. Y se mantuvo íntegramente igual. Aun yo y los demás estábamos conturbados.

EQUÉCRATES. ¿Quiénes, Fedón, tuvieron la suerte de estar presentes?

FEDÓN. De los coterráneos, ese mismo Apolodoro, y Critóbulo y su padre; además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; estuvo también Ctesipo el Peaneo y Menexeno y algunos otros de los coterráneos. Platón, creo, estaba enfermo.

c EQUÉCRATES. ¿Hubo extranjeros presentes?

FEDÓN. Sí; Simmias el de Tebas y Cebes y Fedondides, y de Megara Euclides y Terpsión.

EQUÉCRATES. ¿Qué?, estuvieron allá Aristipo y Cleómbrotos?

FEDÓN. No, por cierto, que se dice estaban en Egina.

EQUÉCRATES. ¿Alguien más estuvo presente?

FEDÓN. Creo que éstos fueron casi todos.

EQUÉCRATES. Pues bien, ¿cuáles fueron los razonamientos?

FEDÓN. Intentaré referírtelos todos desde su principio. Ya d desde los días anteriores acostumbrábamos a reunirnos yo y los demás con Sócrates, convocándonos desde la mañana en la cárcel, donde tuvo lugar el juicio, pues estaba próximo a la cárcel. Permanecíamos, pues, allá hasta que se abriera, conversando unos con otros, —que no se abría pronto. Una vez abierta, entrábamos donde Sócrates y pasábamos la mayor parte del día con él. Por cierto que en esta ocasión nos reunimos antes, porque la víspera, al salir de la prisión por la tarde, nos enteramos de que había llegado de Delos la e nave. Nos convinimos, pues, en llegar lo antes posible a lo acostumbrado. Llegamos, y saliendo a nuestro encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que aguardásemos, hasta que nos lo indicara, pues "desatan", dijo, "los Once a Sócrates e indican cómo ha de morir en el día de hoy".

No tardó mucho tiempo; vino y nos indicó que entráramos. Entrado que hubimos encontramos a Sócrates ya lavado, y a Jantipa —la conoces— con el hijo pequeño, y sentada a su vera. Cuando, pues, nos vio Jantipa, prorrumpió en esas exclamaciones acostumbradas en las mujeres: "Sócrates, esta es la última vez que te hablarán tus amigos y tú a ellos". Mas Sócrates, mirando a Critón, le dijo: "Critón, que alguien la acompañe a casa". Algunos, pues, de los de Critón, se la llevaron, golpeándose y gritando. Empero Sócrates se sentó en el lecho, dobló la pierna, la frotó con la mano y frotándola dijo: "cosa extraña, por cierto, Varones, parece ser esa que los hombres llaman placer, que de admirable manera se comporta respecto de lo que parece ser su contraria: el dolor; por una parte no quieren las dos encontrarse en un hombre; mas, por otra, si uno persigue y acepta la una, casi necesariamente tiene que aceptar también la otra, cual si estuvieran las dos unidas por la cabeza. Y me parece, dijo Sócrates, que, de caer en cuenta de ello Esopo, hubiera compuesto un mito, cual que, queriendo dios separarlas de su pelea, al no poder, las dejó unidas por las cabezas; y por ello en quien se engendrare la una, acompañará después la otra, que es lo que parece pasarme a mí mismo; ido el dolor de la pierna por los grillos, llega, paréceme, de acompañante el placer".

60

b

c

Tomando, pues, la mano Cebes dijo: "¡por Júpiter!, Sócrates, que bien hiciste, recordándomelo. Respecto de los poemas que compusiste explicando las fábulas de Esopo, al igual que el himno a Apolo, otros, y ayer Eveno, me preguntaron, qué significa el que, después de venido a prisión, los compusiste, no habiéndolo hecho nunca antes. Si, pues, pones algún cuidado en que tenga yo qué responder a Eveno, cuando otra vez me pregunte —que sé, me lo preguntará—, dime qué he de decirle".

d

—"Dile, Cebes", añadió Sócrates, "la verdad: que no los compuse por querer llevarle la contra a él y la palma a sus poemas, lo que sé no fuera fácil; sino para tratar de saber qué significaban ciertos ensueños y así satisfacer a mi conciencia, dado el caso de que, repetidamente, me ordenaban componer tal clase de música. Tales eran los ensueños; que, en la vida pasada, frecuentemente me acudió el mismo ensueño, apareciéndoseme con diversa faz en diversos tiempos,

e

diciendo siempre lo mismo: 'Sócrates, compón y ejercítate en música'. Mas yo, en tiempos pasados, creí que lo que estaba haciendo era justamente lo que se me ordenaba y a
61 lo que se me llamaba; y a la manera como animamos a los corredores, parecidamente el ensueño me animaba a hacer lo que estaba haciendo: componer música, que es la filosofía música suprema, —justamente lo que estaba haciendo. Mas ahora, pasado el juicio, e impedida mi muerte por la fiesta de ese dios, me pareció ser menester —después de repetirme tantas veces el ensueño su mandato de componer la popularmente llamada música— no desobedecerle, sino hacerlo; que me es más seguro no irme de aquí sin haber satisfecho a mi conciencia componiendo los poemas", obedeciendo al ensueño.

b Así es como, ante todo, compuse el de en honor del dios cuya es la festividad presente; y después de lo del dios, considerando que el poeta debe, si se pone a serlo, componer mitos y no razonamientos, aparte de que no soy mitólogo, por ello los mitos que tenía a mano y sabía: los mitos de Esopo, los puse en verso, —así que los primeros que hallé.

Di, pues, Cebes, esto a Eveno: "¡que le vaya bien!, y que, si es sabio, me persiga lo más veloz posible, que, al parecer, parto hoy, —así lo mandan los atenienses".

c Y Simmias dijo: "¡Qué encomienda, Sócrates, para Eveno!; muchas veces me he encontrado con él; y por lo que siento, difícil cosa es que siga voluntariamente tu advertencia.

—¿Por qué?, dijo Sócrates; ¿que Eveno no es filósofo?

—Me parece que sí, respondió Simmias.

—Tomará, pues, mi advertencia Eveno y cualquiera otro digno de esta ocupación, sólo que tal vez no se haga a sí mismo violencia que, dicen, no es lícito".

Y diciendo esto, apoyó sus pies sobre tierra y, sentado,
d continuó conversando. Mas Cebes le preguntó: "¿Cómo dices, Sócrates, que no es Lícito hacerse a sí mismo violencia, y, con todo, ha de querer el filósofo seguir al que muere?

—Pero ¿qué?, Cebes; ¿que tú y Simmias, familiares de Filolao, no habéis oído de tales cosas?

—Nada en claro, Sócrates. Mas aun yo mismo hablo sobre esto de oídas; así que, acerca de lo que, por suerte, haya

oído no me recelo de hablar. Tal vez, pues, y, sobre todo, convenga al que está a punto de trasladarse allá considerar
e y hablar en mitos acerca de tal traslado, cuál creemos que sea, porque ¿qué de mejor hacer en el intermedio hasta que se ponga el sol?

—¿Por qué, pues, se dice a veces que no es lícito suicidarse, Sócrates? Cuando Filolao vivía entre nosotros le oí decir eso mismo que tú dices: que no se debe hacer tal cosa; mas a nadie oí jamás algo en claro.

62 —Pues, anímate, dijo Sócrates, que pudieras oírlo. Tal vez te parezca admirable que esto entre todo lo demás, sea cosa sencilla, y no le suceda al hombre, como en otras, que a veces y a algunos les es mejor morir que vivir; mas a los que les es mejor morir, tal vez te parezca cosa de admirar el que a ellos no resulte piadoso hacerse tal bien a sí mismos, sino tener que aguardar bienhechor".

Mas Cebes, sonriendo mansamente y en su dialecto propio, dijo: «Júpiter es de ello sabidor».

b "Parecería", dijo Sócrates, "puesta la cosa así, que fuere irracional; pero pudiera ser que hubiese alguna razón. Que, por cierto, de atenernos acerca de esto a la enseñanza llamada secreta, los hombres estemos en una especie de prisión y no sea lícito soltarse a sí mismo de ella ni huir —grande enseñanza me parece, y no fácil de entender. Sin embargo, Cebes, me parece estar bellamente dicho que los dioses son nuestros cuidadores y nosotros los hombres uno de sus tesoros. ¿O no te parece así?

—A mí por cierto sí, respondió Cebes.

c —Si, pues, dijo Sócrates, uno de tus tesoros se destruyera a sí mismo, sin indicarle tú tu voluntad de que perezca, ¿no lo llevarías a mal y, si tuvieras algún castigo, lo castigarías?

—Por cierto que sí, dijo.

—Tal vez, pues, desde este punto de vista no sea irracional el que no es lícito matarse, antes de que dios envíe algo ineludible, cual lo que tenemos de presente.

—Parece verosímil, añadió Cebes.

Mas lo que decías, Sócrates, que los filósofos están pres-
d tos a morir, resulta, Sócrates, desconcertante, si las cosas se han como dijimos: que dios es nuestro cuidador; y nosotros, sus tesoros; que no es razonable el que lleven a mal los más

sensatos el salir de esta servidumbre en que precisamente son guardianes los mejores: los dioses. Nadie va a pensar que, libre, se cuidará mejor de sí mismo. Tal vez un insensato crea que se ha de huir de tal señor, sin caer en cuenta de que no hay que huir del bien, sino, más bien, permanecer
e en él lo más posible; así que insensatamente huiría. Empero hombre de seso desearía estar para siempre con el mejor que él. Sin embargo, Sócrates, parece verosímil lo contrario de lo que se estaba diciendo; porque es natural el que los sensatos lleven a mal el morirse, y que los insensatos se alegren".

Oyendo lo cual Sócrates, me pareció que se sentía tocado por el empeño de Cebes, y mirando hacia nosotros dijo:
63 "Siempre encuentra Cebes razones, y no es fácil para dejarse convencer de lo que se diga".

Y Simmias añadió: "Mas ahora, Sócrates, me parece deber decir yo casi lo mismo que Cebes; ya que ¿por qué los varones sabios querrían huir de los que en verdad son mejores que ellos y separarse así de ellos? Y me parece que Cebes extiende a ti su razonamiento porque sobrellevas tan fácilmente el dejarnos a nosotros y a los dioses que, como tú confiesas, son los mejores señores.

b —Habláis justicieramente, dijo Sócrates; creo que decís que me es preciso defenderme de esto, cual en juzgado.

—Precisamente así es, añadió Simmias.

—Bien, pues, dijo él: trataré de defenderme ante vosotros de más convincente manera que ante los jueces; porque, Simmias y Cebes, si yo pensara que, en primer lugar, voy a llegar a donde otros dioses sabios y buenos, y, en segundo, a donde hombres muertos, mejores que los de aquí, faltaría llevando a mal la muerte. Mas ahora sabed que espero llegar
c a donde varones buenos, punto que no sostendría demasiado; pero sostendría confiadamente más que cualquier otra cosa de éstas el que voy a donde dioses señores grandemente buenos; sabedlo bien, de manera que, por todo esto, no lo llevo a mal; pero estoy confiado en que hay algo para los muertos y en que, como desde antiguo se dice, les va mucho mejor a los buenos que a los malos.

—¿Cómo, pues?, dijo Simmias, guardando en tu mente, Sócrates, ese pensamiento vas a irte, ¿o no lo compartirías con

d nosotros? Que me parece ser este bien común, y serlo para nosotros y que, al mismo tiempo, será tu apología si nos persuades de lo que dices.

—Lo intentaré, pues, dijo. Mas, primero de todo, atendamos a Critón y consideremos qué es lo que quiere, a mi parecer, desde hace rato, decir.

—¿Qué?, dijo Critón, sino lo que desde hace rato me dice el que ha de darte el veneno: que es preciso hables y dialogues lo menos posible, porque se acaloran más los habladores, y esto no va bien para el veneno; en otro caso, a veces, es necesario beberlo los que tal hacen dos y aun tres veces".

Mas Sócrates añadió: "dejadlo en paz, que se prepare e para dármelo dos veces y aun tres, si hiciere falta.

—Ya me sabía tu respuesta, dijo Critón; mas no me deja en paz.

—Déjalo, replicó Sócrates; que a vosotros cual a jueces quiero ya dar razón de por qué me parece verosímil el que varón dedicado en realidad de verdad de por vida a la filosofía ha de tener ánimos para morir y estar esperanzado de alcanzar Allá máximos bienes, apenas muera. Cómo esto sea así, 64 Simmias y Cebes, es cosa que intentaré deciros.

Porque los tocados rectamente de la filosofía se exponen a que no quede oculto a los demás el que no intenten ellos mismos otra cosa que morir y estar muertos. Si, pues, esto fuera verdad, sería absurdo, por cierto, no esforzarse la vida entera sino por esto; mas, llegado tal paso, llevar a mal lo que antes animosamente emprendieron".

Y Simmias, riéndose, dijo: "¡Por Júpiter!, Sócrates, no b estaba para risas, mas me hiciste reír; porque, oyéndote hablar así, los más creo pensarán haberse dicho esto muy bien contra los filosofantes; y los nuestros concordarán con ellos enteramente en que en realidad de verdad los filosofantes estén de muerte, y que a ellos no se les ha ocultado cuán dignos son de que tal les pase.

—Y dirían verdad, Simmias, fuera de eso de que a ellos no se les ha ocultado. Se les ha ocultado la manera cómo los verdaderamente filósofos mueren y de qué modo son dignos de morir y de qué clase de muerte lo son. Conversemos, pues,

añadió, nosotros, dejándoles hablar. ¿Creemos que hay algo c así como muerte?

—Ciertamente, replicó Simmias, interviniendo.

—¿Y qué? ¿No es otra sino la separación del alma respecto del cuerpo?; ¿y ser esto el morir: ponerse el cuerpo a ser, *él de por sí mismo,* separado del alma; y, por su parte, el alma, separada del cuerpo, ponerse a ser *ella de por sí misma?* ¿Qué otra cosa sino ésta puede ser la muerte?

—No sino esto, dijo.

d —Considera, pues, bueno de Simmias, si coincidimos en opinión; que de esto llegaremos a saber más acerca de lo que consideramos. ¿Te parece que es propio de varón filósofo tomar en serio esos llamados placeres, cual los de comer y beber?

—De ninguna manera, respondió Simmias.

—Y ¿qué acerca de los placeres Venéreos?

—Absolutamente no.

—Pues bien; ¿te parece que tal varón tendría en mucho los restantes cuidados del cuerpo, cual la posesión de finos vestidos, de calzado; y a los demás adornos corporales los apreciará o despreciará, no te parece, en proporción a la necesidad grande que de ellos tuviere?

e —Me parece que los despreciará, dijo, caso de ser verdaderamente filósofo.

—¿Te parecerá, en total, dijo, que el quehacer del tal no lo es del cuerpo, sino, en la medida de su poder, apartarse de él, y convertirse al alma?

—A mí sí, ciertamente.

—¿No se manifiesta, pues, ante todo, el filósofo en tales 65 cosas: en desprender extremadamente, y más que los otros hombres, el alma de su comunidad con el cuerpo?

—Así parece.

—Creerán, por cierto, Simmias, los más de los hombres que quien nada halla de deleitable en tales cosas y no participa de ellas no es digno de vivir, y que casi pretende más bien morir quien en nada se preocupa de esos placeres de los que es medianero el cuerpo.

—Dices enteramente verdad.

—Y ¿qué acerca de la adquisición misma de conocimiento? ¿El cuerpo, es o no impedimento, si se lo deja tomar parte b en tal búsqueda? Digo algo así como: ¿poseen alguna verdad la vista y el oído humanos, o bien acaece lo que los poetas no cesan de repetirnos: que «con exactitud nada oímos ni vemos»? Y si éstas, entre las sensaciones corporales, no son ni exactas ni claras, despidamos las demás, porque todas las demás son inferiores a aquéllas. ¿No te lo parecen?

—Enteramente, replicó.

—¿Cuándo, pues, dijo, el alma está en contacto con la verdad? Por cierto que cuando emprenda considerar algo juntamente con el cuerpo, es claro que precisamente entonces será engañada por él.

—Dices verdad.

—¿No será, pues, en el razonamiento —en él, si en algo— c donde se le hace patente al alma algo de los entes?

—Sí.

Y ¿no razona mejor, precisamente cuando ninguna de tales cosas la perturbe: ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que el alma se esté *ella consigo misma*, dejando a sus anchas al cuerpo, y, en cuanto le sea posible ni comunique con él; ni tocada por él, apetezca lo Ente?

—Así es.

—¿Así que entonces será cuando el alma del filósofo desd precie máximamente el cuerpo y huya de él, mas busque estar *ella consigo misma?*

—Tal parece.

—Mas, ¿qué en cuanto a esto, Simmias: diremos que hay algo así como lo Justo mismo, o nada?

—Lo diremos, ¡por Júpiter!

—¿Y algo así como lo Bello y lo Bueno?

—¿Cómo no?

—¿Has visto alguna vez algo de esto con los ojos?

—Jamás, respondió.

—¿Mas entraste en contacto con ello mediante alguna otra sensación de las corporales? Hablo de todas esas cosas, cual Magnitud, Salud, Fuerza; y en una palabra, de la esencia de e todas las demás cosas: de lo que le toque de ente a cada

una. ¿Que mediante el cuerpo intuye el alma lo más verdadero de ellas? O bien se ha así: quien de nosotros se prepare a entender —de la más exacta manera en cada cosa de las que considere— lo que es ella, el tal se acercaría máximamente al conocimiento de cada una?

—Ciertamente, pues.

—¿Y no haría esto de la más pura manera quien, sobre todo, se dirigiera a cada cosa mediante el pensamiento mismo sin intercalar, al pensar, la vista; ni arrastrar con el razonamiento ninguna otra sensación, sino que sirviéndose del pensamiento
66 mismo, en cuanto tal y puro, emprendiera cazar cada ente en cuanto tal y puro, separada máximamente de ojos y oídos; y, por decirlo así, del cuerpo íntegro, cual de perturbador e impediente de que el alma posea Verdad y Sapiencia, mientras comunica él con ella? ¿No será el tal, Simmias, si lo es alguno, quien dé en lo Ente?

—Extraordinario es, Sócrates, cuán verdaderamente hablas, dijo Simmias.

b —De todo esto se sigue necesariamente, dijo, que los genuinamente filósofos se afirmen en esta opinión de tal manera que puedan hablar unos con otros de semejante manera: "parece como si un atajo nos condujera de modo que mientras en nuestras consideraciones tengamos, junto con la razón, el cuerpo, y que esté contaminada nuestra alma con tal mal, no llegaremos a poseer completamente lo que anhelamos, que decimos ser lo verdadero, porque el cuerpo nos depara toda suerte de molestias, a causa del necesario sustento. Más aún: nos sobrevienen enfermedades, entorpeciéndonos la cacec ría de lo Ente. El cuerpo nos rellena de amores, deseos, miedos, de tantos eídolos y bagatelas de toda clase, tanto que, como se dice con verdad, ni siquiera nos acude alguna vez pensar en lo Ente, por culpa de él; guerras, sediciones, luchas, ninguna otra cosa nos las apareja sino el cuerpo y sus deseos; que por la posesión de riquezas surgen todas las guerras. Empero necesitamos poseer riquezas por causa del cuerpo, sirviéndole así con tales cuidados. Por tal causa no
d nos quedan vacaciones para filosofar acerca de todas estas cosas. Mas lo peor de todo es que, cuando las tenemos y nos volvemos a considerar algo, interrumpiéndonos constantemente en nuestras investigaciones nos perturba, confunde y desconcierta tanto tanto que no podemos, por causa de él,

πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἥ γε ἀποδημία, ἡ νῦν μοι προστεταγμένη, μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος c γίγνεται, καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὃς ἡγεῖταί οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ d δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος; — Παντάπασί γε, ἦ δ' ὅς. — Λύειν δέ γε αὐτήν, ὥς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· ἢ οὔ; — Φαίνεται.

— Οὐκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον, γελοῖον ἂν εἴη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἥκοντος αὐτῷ τούτου ἀγα- e νακτεῖν; — Γελοῖον· πῶς δ' οὔ; — Τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσιν, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν. Ἐκ τῶνδε δὲ σκόπει. Εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῇ τῷ σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν, τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ

c 1 μοι: ἐμοὶ B² (ε s. u.) TWY ‖ 2 παρασκευάσθαι T² (α ex ε) (et Ol.): -άσασθαι W ‖ 6 καθ' αὑτὴν: κ. ἑαυ. W ‖ d 1 ἐκ δεσμῶν (et Iambl.,): om. ἐκ BW ‖ 2 ἐκ τοῦ (et Iambl. [*Protr.*]): τοῦ Iambl. [*Vit. Pyth.* 266 K.] ‖ 3 τοῦτό γε θάνατος (et Stob.): θ. τ. γε W δὲ Iambl. ‖ 4 ψυχῆς B² (i. m.) (et Stob. Iambl.): om. B ‖ 7 ψυχῆς B² (exp.) (et Iambl.): τῆς ψ. B ‖ e 2 γελοῖον: οὐ γ. codd., Socrati tribuentes. Sed in Ars. VII liter. tantummodo spatium ‖ 3 μελετῶσιν: -σι BWY ‖ 4 τό: om. Stob. ‖ 5 διαβέβληνται: -ηται Ol. ‖ 6 ἔχειν W² (i. m.): εἶναι W ‖ 7 δὲ: δὴ Madvig, Schanz, Archer Hind

percibir lo verdadero; queda, pues, demostrado que en realidad, si queremos llegar alguna vez a conocer *puramente,* hay que separarse de él y contemplar con el alma *misma* las cosas *mismas;* y entonces, como parece, estaremos donde deseamos y con aquello de que decimos estar enamorados: de
e Sapiencia, y esto, una vez muertos, como lo demuestra el razonamiento; mas no, de vivos. Porque si estando en cuerpo no es posible conocer nada puramente, una de dos: o no habrá manera de alcanzar el saber, o morirnos. Que entonces llegará a estar el alma *ella en sí misma,* fuera del cuerpo; mas no, antes.

67 Empero mientras vivamos, así parece, estaremos lo más cerca del Saber, si lo más posible dejamos de tratarnos con el cuerpo y de compartirnos con él, fuera de lo estrictamente necesario, y no nos dejamos empapar de su naturaleza; al contrario, nos purificamos de ella hasta que dios mismo nos separe. Y así puros, apartados de la insensatez del cuerpo, como es debido, conseremos y conoceremos por nosotros mis-
b mos todo lo puro, que es, tal vez, lo verdadero, pues no es lícito con lo no puro tocar lo puro". De estas cosas, Simmias, es menester conversemos entre nosotros, y en tales pensemos los rectamente amantes-del-aprender. ¿No te parece así?

—Absolutamente, Sócrates.

—Sí, pues, añadió Sócrates, tal es verdad, compañero, gran esperanza hay para quien llegue a donde voy de poseer Allá, más que en parte alguna, aquello que, en la vida pasada, fue nuestro gran quehacer, de manera que la peregrinación actual, a mí ordenada, se inicia con buena esperanza, a
c mí y a todo varón que crea ha preparado su mente y purificándola.

—Pues ciertamente, dijo Simmias.

—¿Y no consiste la purificación en lo que hace rato dijimos en nuestro razonamiento: en separar lo más posible del cuerpo al alma y acostumbrarla a estarse *ella para sí misma,* recogida íntegramente y reconcentrada de su dispersión en el cuerpo y morando, en lo posible —ya desde ahora, y después—
d sola en *sí misma,* desatada, cual de cadenas, del cuerpo?

—Ciertamente, dijo.

—¿Y no es justamente lo que se llama "muerte" desate y separación del alma respecto de su cuerpo?

—Absolutamente, replicó.

—Ciertamente, decimos Desatarla. ¿No es lo que anhelan sobre todo y solos los rectamente filosofantes, y tal será la preocupación de los filósofos: desate y separación del alma del cuerpo, o no?

—Así parece evidentemente.

—Como se dijo, pues, al comienzo, ¿haría el ridículo un varón que se hubiera preparado toda la vida a vivir lo más cerca e posible de la muerte, y, en llegándole, lo tomara a mal?

—Ridículo, ¿cómo no?

—*En realidad*, Simmias, dijo, los rectamente filosofantes se preocupan de la muerte; y ella es lo que, a diferencia de los demás hombres, les es menos temeroso. Sácalo de esto: si se han opuesto de todas maneras al cuerpo y anhelan tener al alma, *a ella consigo misma*, si al sobrevenirles esto, tuvieran miedo y lo llevaran a mal, ¿no sería gran insensatez la de no ir de buena gana a donde, llegados, hay gran esperanza de caerles en suerte lo que durante su vida anhelaron?, —mas 68 anhelaron por Sapiencia; y librarse de aquel que se les opuso y con quien consieron? Una vez muertos humanos donceles, mujeres e hijos, muchos son los que han querido voluntariamente ir al Hades, llevados de esta esperanza: la de ver allá y conser con los queridos. Quien ame, pues, *en realidad de verdad*, Sapiencia, y tome a pechos esta esperanza —no alcanzable en otra parte, digna de llamarse tal, sino en el b Hades— ¿llevará a mal el morir, y no se irá contento Allá? Menester es creerlo así, si, compañero, es *en realidad* filósofo, que esto mismo le parecerá seguro: no alcanzar puramente, en parte alguna, sino en el Hades, a Sapiencia. Y si las cosas son como las dijimos, ¿no fuera gran insensatez si el tal temiera la muerte?

—Grande, ¡por Júpiter!, lo fuera, dijo.

—¿No te es, pues, añadió Sócrates, suficiente testimonio de que, si vieras que alguien, a punto de morir, lo lleva a mal, no es amante-de-Sabiduría, sino amante-de-Cuerpo?, —aparte c de que el tal pudiera ser amante-de-Dinero, de Honra, o de los dos.

—Así es en realidad, como lo dices, respondió.

—Y la llamada "Valentía", Simmias, dijo Sócrates, ¿no convendría eminentemente a los así dispuestos?

—Sin duda, respondió.

—Al igual, la Templanza —que también los más llaman "templanza": no dejarse arrebatar por las pasiones, sino haberse respecto de ellas menospreciativa y morigeradamente— ¿no convendrá sólo a los que menosprecian el cuerpo y viven en Filosofía?

d —Necesariamente, respondió.

—Si, pues, quieres, dijo Sócrates, parar mientes en la valentía y templanza de los demás, te parecerán absurdas.

—¿En qué sentido?, Sócrates.

—¿Sabes, respondió, que todos los demás tienen a la muerte entre los máximos males?

—Por cierto que sí, y mucho, contestó.

—¿Por miedo, pues, de mayores males aguantan los valientes la muerte, cuando la aguantan?

—Así es.

—Así que todos, excepto los filósofos, son valientes por temer y por temor, aunque sea absurdo ser valiente por una especie de temor y de cobardía.

—Así es enteramente.

e —Y ¿qué de los decorosos entre ellos?, ¿no les pasa eso mismo: son morigerados por una cierta intemperancia? ¿Diremos que esto es imposible?; con todo, su estúpida templanza resulta semejante a esto, pues por miedo se privan de otros placeres, bien deseables; y se apartan de unos, vencidos por otros? Y con todo llaman "intemperancia" a ser ense-

69 ñoreado por placeres. Les sucede, pues, que, vencidos por unos deleites, dominan a otros. Lo cual resulta semejante a lo que decíamos: que en cierta manera son morigerados por intemperancia.

—Lo parece, pues.

—¡Oh Simmias feliz!, que no vaya a resultar ésta la correcta compraventa de virtud: cambiar deleites por deleites, penas por penas, y miedo por miedo —y mayor por menor—, cual si se tratara de monedas. Solamente aquel cambio:

b el de por la moneda correcta por la que todo ha de cambiarse: por Sapiencia —vendiendo por ella todo y comprando todo por ella— es, *en realidad de verdad,* valentía, templanza y justicia y, compendiosamente, verdadera virtud, acompañada

de Sapiencia, —sobrevénganle o váyanse placeres, miedos y todo lo a esto parecido. Empero, separadas todas estas cosas de Sapiencia, e intercambiadas entre sí, es de temer que no pase tal virtud de una especie de silueta, y, *en realidad de verdad,* de esclavitud y de nada sano ni verdadero; mientras que lo verdadero, *en realidad,* es una cierta purificación de todo esto; y aun la templanza, la justicia, la valentía y más
c que más la sapiencia misma temo no sean sino una cierta especie de purificación. Y me parece que los que nos establecieron las iniciaciones no fueron vanos, sino que, *en realidad* y ya desde antiguo enigmáticamente, dijeron que quien llegare al Hades de profano y sin iniciación tendrá al Cenagal por asiento; mas el purificado e iniciado, llegado Allá, morará con los dioses; que, como se dice acerca de las iniciaciones «muchos son los tirsíforos, pocos los endiosados».
d Pero, según mi opinión, éstos no son otros sino los que rectamente hayan filosofado, de los que yo, a medida de mi poder, nada dejé por hacer en la vida. Más aún: me esforcé de todas maneras por serlo. Si, pues, rectamente me esforcé, y algo conseguimos, llegados Allá lo conoceremos con claridad, si Dios lo quiere, —un poco más tarde; tal es mi parecer. Tal es, dijo, Simmias y Cebes, mi defensa de que, tal vez, dejándoos a vosotros, no me resienta con los señores de acá ni lo lleve a mal, pensando que allá, no menos que acá, me encontraré con señores y compañeros buenos;
e y bien fuera que os hubiera con mi apología convencido mejor que a los jueces atenienses".

En habiendo hablado así Sócrates, Cebes tomó la mano y dijo:

—Algunas cosas, Sócrates, me parecen haber sido bellamente dichas, mas las referentes al alma son materia de grande
70 desconfianza para los hombres; no sea que, separada del cuerpo, no esté ya en parte alguna, sino que en el día en que el hombre muere, se destruya y perezca; inmediatamente de separada del cuerpo, y partida de él, disípese, cual aliento o humo; vuele dispersa, de modo que nada de ella haya en parte alguna. Mas si estuviera en alguna parte —*ella consigo misma*— recogida y libertada de estos males que acabas de enumerar, grande y bella esperanza hubiera, Sócrates, de que fuera verdad lo que dices. Empero tal vez necesite

de no pequeña exhortación y fe el que, muerto el hombre,
b exista el alma y retenga algún poder y sapiencia.

—Verdad dices, Cebes; añadió Sócrates. Mas ¿qué debemos hacer? ¿Quieres que dialoguemos en mitos sobre si es verosímil que sea así o no?

—Por mí, dijo Cebes, que gustosamente oiría cuál es tu opinión acerca de este punto.

—Pues bien, continuó Sócrates, creo que, si alguien nos oyera,
c aun sin ser poeta cómico, diría que desvarío y no hablo de conveniente manera. Si te parece, pues, examinemos a fondo este punto.

Considerémoslo de la manera siguiente: si tal vez las almas de los muertos estén o no en el Hades. Según una antigua tradición, recordémosla, de Aquí pasan Allá, vuelven acá y nacen de los muertos.

Si las cosas fueran así, los vivientes se engendrarían, a su turno, de los muertos; ¿qué es esto sino que nuestras almas
d existirían Allá?; que no se reengendrarían si no existieran; y esto fuera suficiente testimonio de que existen, en caso de resultar realmente patente que los vivos no se engendran de ninguna otra cosa sino de los muertos. Que si esto no es así, nos hará falta otro razonamiento.

—Seguramente, respondió Cebes.

—No lo consideres, dijo Sócrates, tan sólo desde el punto de vista humano, si es que quieres aprenderlo fácilmente, sino desde el de todos los animales y plantas y, compendiosamente, de todo lo que admite generación. Acerca de todo veamos si todas las cosas no se engendran sino las contrarias
e de las contrarias, a las que acontezca serlo; cual la contrariedad entre bello y feo, justo-injusto, —y miles y miles de casos a éstos semejantes. Consideremos, pues, si no es necesario que cuantos tengan algún contrario no se engendren de otra cosa alguna sino de su contrario; como cuando algo se hace mayor, ¿no es necesario que, habiendo sido antes menor, se haga después mayor?

—Sí.

—Y si se hace menor, ¿no se hará menor, después de haber
71 sido mayor?

—Así es, respondió.

—¿E igual de lo más fuerte lo más débil, y de lo más lento lo más veloz?

—Pues, ¿cómo no?

—Que, por tanto, dijo, ¿damos por suficientemente establecido que todo se engendra así: cosas contrarias de contrarias?

—Ciertamente.

—Y ¿qué de estotro?: Hay en este caso algo así como dos engendramientos entre ambos contrarios de todas las clases: ¿del uno al otro y, a su turno, del otro al uno? Así entre
b mayor y menor, aumento y disminución; ¿y llamaremos entonces a uno "acrecentarse"; al otro, "decrecer"?

—Sí, respondió.

—Y parecidamente respecto de discernirse y mezclarse, de enfriarse y calentarse y de lo demás; y aunque no dispongamos a veces de nombres para el caso, ¿no será necesario realmente que siempre pase así: que se engendren unos de otros, y que el engendramiento sea, caso por caso, entre sí?

—Absolutamente, replicó.

—¿Qué, pues?, dijo Sócrates, ¿hay algo que sea contrario al
c vivir, como lo es al despertarse el dormirse?

—Ciertamente, respondió Cebes.

—¿Qué?

—El morir, dijo.

—Así que uno de otro se engendrarán, por ser contrarios, y habrá dos engendramientos entre los dos, siendo como son dos?

—Pues ¿cómo no?

—Te hablaré de uno de los dos apareamientos, dijo Sócrates, de los que tratábamos ahora, de él y de sus engendramientos; tú me hablarás del otro. Sea uno el dormir; otro, el despertarse; y digo que del dormirse se engendra el despertarse y del despertarse el dormirse, y que los engendramientos de tal par son uno el caer dormido; otro, el tor-
d narse despierto. ¿Te es bastante, o no?, dijo.

—Lo es enteramente.

—Dime, pues, añadió, parecidamente acerca de vida y muerte. ¿No afirmarás que lo contrario al vivir sea el morir?

—Por cierto que sí.

—¿Mas se engendrarán uno de otro?

—Sí.

—Del viviente, pues, ¿qué es lo engendrado?

—Lo muerto, respondió.

—Y ¿qué es, dijo Sócrates, lo engendrado del muerto?

—Es necesario, afirmó Cebes, convenir en que lo vivo.

—¿Así que, Cebes, dijo, de los muertos los vivientes y de los vivientes los muertos se engendrarían?

—Tal parece, respondió.

e —¿Están, pues, nuestras almas en el Hades?

—Parece.

—Y ¿de estos dos engendramientos, uno de ellos no está patente?; ¿que está o no patente el morirse?

—Y mucho, respondió.

—Pues ¿qué vamos a hacer?, dijo Sócrates. ¿Que habremos de rechazar el engendramiento contrario, dejando así coja a la naturaleza?, o será preciso aceptar el engendramiento contrario al morir?

—Absolutamente sí, contestó.

—¿Cuál será?

—El revivir.

—Si, pues, dijo, hay revivir, ¿habría engendramiento de muertos hacia vivos, éste: el revivir?

—Ciertamente.

72 —Hemos convenido, según esto, en que los vivientes se engendran de los muertos, no menos que los muertos de los vivos; y, si las cosas son así, parece tenemos testimonio suficiente de que es necesario el que las almas de los muertos existan en algún lugar de donde puedan reengendrarse.

—Me parece, Sócrates, dijo, que de lo convenido se sigue necesariamente el que esto sea así.

—Ve ahora, Cebes, dijo Sócrates, que, me parece, no en vano convinimos. Porque si no se alternaran, al engendrarse, b unas cosas con otras, girando cual un círculo, fuera, más bien, el engendramiento cual recta: de uno hacia su opuesto solamente, y no revirtiera una vez más hacia el otro ni diera la vuelta, ¿no te es claro que todo lo muerto terminaría por

tomar la misma forma, sufriría igual suerte y se acabaría el engendrarse?

—¿Qué dices? preguntó Cebes.

—No es difícil, respondió Sócrates, entender lo que digo; porque al modo que, si hubiera el dormirse, mas el despertarse no se engendrara a su turno del durmiente, es claro que el estado final de todo reduciría a nonada lo de Endy- c mion; que por ninguna parte se distinguirían, por pasarle a él y a todas las demás cosas lo mismo que a él: dormir. Y si todas las cosas se mezclaran, mas no se discernieran, presto habríase realizado lo de Anaxágoras: «todo de una manera». De parecido modo, querido Cebes, si muriera todo partícipe de vida, si después de morir permaneciera lo muerto en tal forma, mas no reviviera, ¿no sucedería de toda necesidad que lo que fine muriera y nada viviera?; mas si los vi- d vientes se engendraran de otras cosas, mas murieran, ¿qué remedio habría para que todas las cosas no desembocaran en el morir?

—No me parece, Sócrates, dijo Cebes, que lo hubiera; así que, a mi parecer, dices enteramente verdad.

—Pues, así, Cebes, continuó diciendo Sócrates, pasan tales cosas, y nosotros no nos engañamos confesándolo; mas, en realidad, hay revivir; y de los muertos se engendran los vivientes, y existen las almas de los muertos; y a las buenas e les va mejor; y peor, a las malas.

—Aparte, dijo Cebes tomando la palabra, que, Sócrates, si es verdad aquel tu acostumbrado razonamiento: que el aprendizaje viene a ser nada más que un recordatorio, es necesario, según él, que nosotros, en un tiempo anterior, hayamos aprendido lo que ahora recordamos. Lo cual fuera imposible si nuestra alma no hubiera existido en alguna parte antes de nacer en este su eidos humano; de manera que, por 73 esto, pareciera ser inmortal el alma.

—Pero, Cebes, añadió Simmias tomando la palabra, ¿cuáles son las pruebas?, recuérdamelas, que ahora no las recuerdo muy bien.

—Es un razonamiento bellísimo, por cierto, dijo Cebes: que preguntados los hombres, caso de preguntarles bellamente, responden ellos mismos cómo son las cosas, aunque, si no se diera el caso de tener intrínseca la ciencia y la recta razón,

no fueran capaces de hacer tal cosa. Además: si se pasa a diagramas o a algo parecido, todavía se echa de ver más
b claramente que las cosas son así.

—Si con esto, Simmias, añadió Sócrates, no te convences, mira si no te lo parecerá considerándolo así: ¿desconfías, pues, sobre cómo el llamado "aprendizaje" sea recordatorio?

—Desconfío no precisamente de esto, dijo Simmias, sino, añadió, necesita que me pase lo que tratamos: recordarme. Y casi casi por lo que Cebes emprendió decir me recuerdo ya y me persuado. Mas, por ello, no menos oiría ahora lo que estabas proponiéndote decir.

c —Era esto, dijo. ¿Convendremos, pues, en que si alguien se recuerda de algo, es preciso que, primero, lo haya de alguna manera sabido?

—Ciertamente, respondió.

—¿Convendremos además en que, cuando la ciencia adviene de esta manera, haya recordación? Y digo cuál es esta manera: si al ver uno algo, al oír, o tener cualquiera otra sensación, conoce no tan sólo eso, sino además piensa en otra cosa acerca de la cual no versa el conocimiento interior, sino otra diferente, ¿no afirmaríamos con justeza que se recuerda de aquello en que pensó?

—¿Cómo dices?

d —Como esto: son distintos los conocimientos sobre hombre y sobre lira.

—¿Cómo no?

—Pues bien: ¿sabes que a los amantes, al ver lira o vestido o cualquiera otra cosa de las que sus donceles acostumbran a usar les pasa esto: perciben la lira, mas en su mente perciben el eidos del doncel, poseedor de la lira? Pues esto es recordación; justo como si alguien viendo frecuentemente a Simmias se recordara de Cebes, y así de otros innumerables casos.

—Innumerables, ¡por Júpiter!, dijo Simmias.

—¿Así que, añadió Cebes, tales casos lo son de recordación? ¿Lo son, sobre todo, cuando versen sobre cosas olvidadas ya
e por el tiempo e inatención?

—Enteramente así, dijo.

—Pues bien, añadió Sócrates: ¿puede uno, viendo caballo

pintado o lira pintada recordarse de hombre, y viendo a Simmias pintado recordarse de Cebes?

—Ciertamente que sí.

—Y ¿viendo a Simmias pintado, recordarse de Simmias mismo?

—Es posible, contestó.

74 —Así que, a tenor de todos estos casos, acontece recordarse por lo semejante, unas veces; y otras, por lo desemejante?

—Acontece.

—Mas cuando uno se recuerda por lo semejante, ¿no le sucederá necesariamente considerar si falta algo en punto a semejanza respecto de aquello de que se recuerda?

—Necesariamente.

—Ve, pues, continuó, si lo siguiente se ha así: ¿diremos que hay algo así como lo Igual?; no hablo de un leño igual a otro leño, ni de piedra igual a otra, ni de nada parecido, sino de algo aparte de todo esto: de lo Igual *mismo*. ¿Diremos que lo hay, o nada de eso?

b —Lo diremos, ¡por Júpiter!, respondió Simmias; y es de admirar.

—¿Y aun sabemos de ello su "lo que es"?

—Sin duda, respondió.

—¿De dónde sacamos tal ciencia? No, por cierto de lo que decíamos, al ver leños, piedras o cosas tales; ¿por éstas entendemos Aquello, a pesar de ser diverso de ellas? Considéralo de esta manera. ¿Hay piedras iguales, y también leños, que, siendo los mismos, a uno se aparecen iguales unas veces sí; pero a otros, no?

—Ciertamente.

—Pues bien: se te aparecen alguna vez las cosas iguales mismas como desiguales; mas la Igualdad, ¿como Desigualdad?

c —Jamás, Sócrates.

—Así que no son lo mismo, continuó diciendo Sócrates, las cosas iguales mismas y lo Igual *mismo*.

—En modo alguno me lo parece, Sócrates.

—Mas de las cosas iguales, a pesar de ser diversas de lo Igual, ¿no concebiste y adquiriste conocimiento?

—Verdaderísimamente hablas, dijo.

—¿Siendo lo Igual semejante a ellas o desemejante?

—De todas maneras.

—No hay por cierto diferencia alguna, replicó Sócrates; mientras, viendo una cosa, por tal vista pienses en otra, semejante o desemejante, será necesario, dijo, que de ello se engendre recordación.

d —Ciertamente, pues.

—Pues bien, añadió: ¿no nos pasa esto en el caso de leños y en los que llamábamos cosas iguales?; ¿nos parecen ser iguales tal cual lo es lo Igual *mismo* o bien les falta algo a las cosas iguales para ser tal cual lo es lo Igual *mismo*, o nada?

—Y mucho que les falta, respondió.

—¿Convendremos, pues, en que cuando alguien, viendo algo, piense: "ciertamente que esto que estoy viendo pretende ser cual Algo que es diferente de las cosas; mas le falta algo y no puede ser tal cual Aquello; es, más bien, inferior a Aquello", sea necesario a quien tal piense tener la suerte de e haber presabido Aquello a lo que otro se asemeja, mas respecto del cual se ha deficientemente?

—Necesariamente.

—Pues bien: ¿aun a nosotros nos pasa o no esto mismo respecto de las cosas iguales y de lo Igual *mismo?*

—Absolutamente así.

—Es necesario, pues, que preconozcamos lo Igual antes del 75 tiempo en que, viendo las cosas iguales, caímos en cuenta de que tales cosas propenden a ser cual lo Igual, mas se quedan en deficientes.

—Así es.

—¿Mas también coincidimos en que ni pensamos ni pudimos pensar en Ello, sino a partir de ver o tocar o de otra cualquiera de las sensaciones? Digo lo mismo respecto de todo ello.

—Todo es lo mismo, Sócrates, respecto de lo que pretende declarar el argumento. No obstante, a partir de las sensaciones hemos de pensar que todo lo que en ellas hay propende hacia Aquello que es lo Igual *mismo* y que, con todo, es, b respecto de Ello, deficiente. ¿O qué diremos?

ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι, οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα; Οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου, καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα d τὸ " αὐτὸ ὃ ἔστι " καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. Ὥστε ἀναγκαῖον ἡμῖν τούτων πάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι. — Ἔστι ταῦτα. — Καί, εἰ μέν γε λαβόντες ἑκάστοτε μὴ ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι. Τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστι· λαβόντα του ἐπιστήμην, ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι· ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὦ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν; — Πάντως δήπου, ἔφη, ὦ Σώκρατες. — Εἰ δέ γε, οἶμαι, λαβόντες e πρὶν γενέσθαι, γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἴχομεν, ἆρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; Τοῦτο δέ που ἀναμιμνῄσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν; — Πάνυ γε. — Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα, 76 ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον. Ὥστε, ὅπερ λέγω, δυοῖν θάτερον· ἤτοι ἐπιστάμενοί γε αὐτὰ γεγόναμεν καὶ

c 8 ἢ : om. B ‖ d 2 τὸ αὐτὸ Burnet : τοῦτο codd. τὸ Iambl. *Protr.* 63, 3 ‖ 4 ἡμῖν : ἡ. εἶναι B² (s. u.) TW εἶν. ἡ. Y ‖ πάντων : ἁπ. B² (α s. u.) TWY ‖ 6 ἑκάστοτε μὴ : μὴ ἑ. B² (? i. m.) TWY ‖ ἐπιλελήσμεθα : ἐπελε. TWY ‖ εἰδότας T²Y² (α s. u.) : -ότες B² (ε s. u.) TY ‖ alt. ἀεὶ : om. B ‖ 7 του : τοῦ TWY Philop. *in De an.* ‖ 8 ἀπολωλεκέναι : -βεβλῆσθαι Philop. *ibid.* Suid. 329 b -βεβληκέναι Philop. *in Phys.* ‖ 9 ὦ Σιμμία : om. TY ‖ πάντως : -τελῶς B² (i. m.) W ‖ e 3 αὐτά : ταῦτα B² (i. m.) W ‖ 5 ἂν : ante εἴη BW ‖ 7 γε ἐφάνη : γ' ἐ. TWY ‖ αἰσθόμενόν : -θανόμενόν W ‖ 76 a 2 ἐπελέληστο : ἐπιλ. W ‖ 4 θάτερον B² (i. m.) : τὰ ἕτερα B.

—Que así es.

—Antes, pues, de comenzar a ver, a oír y todo otro sentir fue menester tener la Suerte de haber prehendido la ciencia de lo que es lo Igual *mismo*, si pretendemos, partiendo de lo sensiblemente igual, llegar adonde todo tiende a ser como Aquello, mas quédase en deficiente.

—Así es necesario, Sócrates, a tenor de lo dicho.

—No bien nacidos, ¿vemos, oímos y tenemos las demás sensaciones?

—Ciertamente.

—¿Será, pues, menester, diremos, haber adquirido previa-
c mente de todo ello la ciencia de lo Igual?

—Sí.

—¿Según esto, pues, antes de nacer, como parece, será preciso haberlo adquirido?

—Parece.

—Así, pues; si por una parte, por haberla adquirido antes de nacer, nacimos teniéndola, ¿sabríamos antes de nacer, y ya desde nacidos, no sólo lo Igual, sino aún lo Mayor y lo Menor y todo lo a esto parecido?; porque ahora tratamos de lo Igual tanto al menos como de lo Bueno mismo, de lo Justo y Pío y, como digo, acerca de todo aquello a lo que
d sellamos con "lo que es"; y de lo que preguntamos en las preguntas y respondemos en las respuestas. De manera que nos es necesario haberlo adquirido antes de nacer las ciencias de todo ello.

—Así es.

—Y si habiéndolas adquirido, no las olvidáramos, naceríamos sabiéndolas, y las sabríamos de por vida; porque "saber" es precisamente tener y retener la ciencia de algo, y no perderla; ¿o no es lo que llamamos "olvido", Simmias, pérdida de ciencia?

e —Ciertamente, Sócrates, dijo.

—Si, pues, pienso, habiéndola adquirido antes de nacer, nacidos la perdiéramos, mas después sirviéndonos de las sensaciones acerca de lo sensible readquiriéramos tales ciencias —las que anteriormente tuvimos—, ¿no sería lo que llamamos "aprender" readquirir una ciencia ya casera? Llamándola "recordarse", ¿no hablaríamos correctamente?

—Ciertamente que sí.

76 —Pareció, pues, evidentemente posible el que quien haya percibido algo por vista, oído o cualquiera otra sensación piense en otra cosa olvidada, a la que se acercaba por desemejante o por semejante; de modo que, como digo, una de dos: o nacimos sabiéndola y sabémosla todos de por vida, o bien respecto de esos que decimos "aprenden", no les pasa sino recordar, en cuyo caso aprendizaje sería recordación.

—Así es en realidad, Sócrates.

—¿Qué elegiremos, pues, Simmias; que hemos nacido sabios o que posteriormente nos recordamos de ciencia anteriormente adquirida?

b —Al presente, Sócrates, no sé qué elegir.

—Y ¿qué en cuanto a esto?: di qué eliges y qué te parece: varón sabio ¿acerca de lo que sabe podría dar razón, o no?

—Necesariamente pudiera, Sócrates, dijo.

—Y ¿crees que todos pudieran dar razón acerca de las cosas de que estamos hablando?

—Bien lo quisiera yo, dijo Simmias; pero mucho me temo que mañana a esta hora no haya hombre alguno capaz de hacer tal dignamente.

c —¿Así que, Simmias, no te parece que todos los hombres las sepan?

—En manera alguna.

—¿Se recuerdan, pues, de lo que aprendieron?

—Necesariamente.

—¿Cuándo adquirieron nuestras almas ciencia de Ellas? No, por cierto, desde que nacimos a hombres.

—No por cierto.

—Previamente, pues.

—Sí.

—Existían, según esto, Simmias, previamente las almas fuera de los cuerpos, antes de existir en forma humana, y tenían sapiencia.

—A no ser que adquiramos al nacer todas estas ciencias, Sócrates; queda tal tiempo disponible.

d —Sea, compañero; ¿mas en qué otro tiempo las perdemos?, porque no nacimos teniéndolas, tal convinimos, o las perde-

mos en el mismo tiempo en que las adquirimos? ¿O pudieras señalar otro tiempo?

—No otro alguno, Sócrates; no caía en cuenta de que estaba hablando vanamente.

—¿Las cosas no serán, Simmias, dijo Sócrates, de la siguiente manera?: si, como estamos reafirmando, existen lo Bello, y lo Bueno y toda esa clase de esencias, y si a Ellas referimos e todo lo de la sensación, si ellas existen de antemano y nos las encontramos siendo nuestras, asemejando entonces todo esto a Ellas, será necesario que a la manera del ser de Ellas, así sea el de nuestra alma, aun antes de nacer; pero, si no existieran tales esencias, ¿otra sería nuestra argumentación? Mas así es; y ¿hay igual necesidad de que haya esencias y de que nuestras almas existan antes de nacer?; y si aquello no, ¿estotro tampoco?

—Absolutamente, Sócrates, dijo Simmias, me parece ser igualmente necesario; y el razonamiento se escabulló hacia algo 77 bello: hacia que parecidamente existieron nuestra alma antes de nacer y la Esencia, de la que ahora hablas. Que nada tengo para mí por tan evidente como que todo eso existe: lo Bello, lo Bueno, y todo lo demás de que nos estás hablando; aparte de que me parece suficientemente demostrado.

—Pero ¿y a Cebes?, dijo Sócrates; que es preciso también persuadirlo.

—Le basta, a mi parecer, añadió Simmias; y eso que es el más obstinado de los hombres en punto a desconfiar de las razones; y aun pienso que no se necesita convencerlo de que, b antes de nacer, nuestra alma existió. Que, después de muertos, exista, ni aun a mí me parece, Sócrates, dijo, estar demostrado. Queda en pie lo que decía ahora Cebes, y es afirmación de los más: que, muerto el hombre, se disipe el alma, y tal sea el final de su existencia. ¿Qué impide el que nazca, se componga de lo que sea y exista antes de llegar a cuerpo humano; mas que, después de llegada y separada de él, fina entonces y se corrompa?

c —Bien dices, Simmias, añadió Cebes; porque me parece que hemos demostrado tan sólo la mitad de lo debido: que nuestra alma existía antes de nacer; pero es preciso demostrar además que, una vez muertos, existirá no menos que antes de

nacer, si es que la demostración ha de tener conveniente término.

—Ha quedado demostrado ya, Simmias y Cebes, dijo Sócrates, si queréis componer en uno el presente razonamiento con el ya admitido: que todo lo viviente se engendra de lo muerto; porque, si el alma preexiste, necesario le es, al ir a d vivir y a ser engendrada, engendrarse no de otra cosa alguna sino de la muerte y del morir. ¿Cómo, pues, no será necesario que aun después de muerta exista, ya que es preciso que de nuevo nazca? Quede, pues, demostrado esto aun ahora, tal cual se dice.

Sin embargo me parece que tú y Simmias con gusto tratáis un poco más de este razonamiento, y teméis infantilmente no pase en realidad eso de que, salida el alma del cuerpo, el viento la deshaga y disperse, sobre todo si acon- e tece morir alguien no en calma de viento, sino en gran ventarrón".

—Riéndose Cebes, dijo: "como a miedosos tratas, Sócrates, de persuadirnos; o mejor cual si no lo fuéremos nosotros, mas como si hubiera un niño aún dentro de nosotros que tal temiera; intenta, pues, persuadirle de que no tema, cual al coco, a la muerte.

—preciso es, pues, continuó diciendo Sócrates, que le cante cada día hasta que se desencante.

78 —¿Dónde, Sócrates, replicó, hallaremos cantor bueno en tales cantos; ya que tú, dijo, nos dejas?

—Grande, por cierto, Cebes, es Hélade, dijo, y hay en ella varones buenos, aparte de razas de bárbaros. Preciso fuera recorrerla en busca de tal encantador, no ahorrando ni dineros ni trabajos, que no hay cosa más oportuna en que gastarlos. Y es menester buscarlo entre vosotros, pues pudiera ser que no encontrarais fácilmente otros capaces de hacerlo mejor que vosotros.

b —Se hará así, dijo Cebes. Mas volvamos al punto de partida, si te place.

—Que me place, pues ¿cómo no?

—Bellamente hablas, añadió.

Bien, pues, continuó diciendo Sócrates, esto es lo que hemos de preguntarnos: a qué cosa le pasa propiamente

el padecer de tal padecimiento: el de disiparse; y en virtud de qué es de temer que pase eso y a cuál. Y, después de esto, considerar si hay alma, y, según ello, animarnos o temer por la nuestra.

—Verdad dices, añadió.

—Pues bien: ¿no le pasará propiamente tal padecimiento a c lo compuesto y a lo que por naturaleza lo sea?: ¿lo de disiparse de igual manera a como se compuso? Mas si algo tiene la Suerte de ser incompuesto, ¿a tal, y sólo a él, le pasara propiamente el no padecer de tales cosas, —caso de pasarle a alguien?

—Me parece que así es, dijo Cebes.

—¿Según esto, pues, todo lo que se haya siempre de una y la *misma* manera, es grandísimamente verosímil que sea incompuesto; mientras que las cosas que se han de diversa manera, y jamás de *una misma,* tales serán compuestas?

—Así me lo parece.

—Volvamos, pues, dijo, a lo mismo de que antes tratábamos. Aquella Esencia misma de la que, preguntando y respondiendo, probamos existir, ¿se comporta siempre de *igual* d e *idéntica* manera, o algunas veces de otra? Lo Igual *mismo,* lo Bello *mismo,* lo que en cada cosa hay de ser, lo Ente, sufren algún cambio? ● bien, lo que cada uno de ellos es, por ser idéntico y monoeidético *ello en cuanto el mismo,* ¿se habrá de *igual* e *idéntica* manera, sin tolerar *nunca* jamás *ninguna* alteración de *ninguna* manera?

—Es necesario, Sócrates, que así, según identidad, se comporte.

—Y ¿qué respecto de esas cosas plurales, como hombres o e caballos o vestidos o cualesquiera de tales cosas o iguales o bellas, o de todas las homónimas con Aquéllas? ¿Se han de idéntica manera, o bien todo lo contrario, a Aquéllas: cual no idénticas ni ellas consigo mismas ni entre sí de modo alguno, por decirlo así: jamás según identidad?

—Así, dijo Cebes; jamás se han de idéntica manera.

—Pues bien: a éstas tal vez las tocarías o las verías o las percibirías con las demás sensaciones. Mas a las que se han 79 siempre según identidad, ¿sólo las captarías, cuando más,

con el razonamiento de la mente, pues son las tales invisibles y no ojeables?

—Dices entera la verdad, respondió.

—¿Quieres, pues, que admitamos dos eídoses de entes: uno, el ojeable; otro, el invisible?

—Supongámoslos, dijo.

—Y ¿por cierto que lo invisible, por su parte, se ha siempre según identidad; mas lo ojeable, por la suya, jamás según ella?

—Pongamos esto también, dijo.

b —Pues bien, añadió Sócrates, ¿una cosa nuestra es el cuerpo; y otra, el alma?

—Sin duda alguna, respondió.

—¿A qué eidos diremos que es más semejante y congénere el cuerpo?

—Es para todos evidente que a lo ojeable.

—¿Y qué respecto del alma?, ¿ojeable o invisible?

—No por ojo humano, Sócrates, respondió.

—Mas nosotros hablamos de ojeable y no ojeable respecto de la naturaleza de los hombres; ¿o estás pensando en alguna otra?

—En la humana.

—¿Qué diremos respecto del alma?: ¿es ojeable o inojeable?

—No ojeable.

—¿Invisible, por tanto?

—Sí.

—Así que el alma es más semejante con lo invisible que el cuerpo, mientras que éste lo es con lo ojeable.

c —De toda necesidad, Sócrates.

—¿Y no hemos dicho también anteriormente que el alma, al servirse del cuerpo para considerar algo, mediante los ojos o por los oídos o por otra cualquiera sensación —que esto es considerar algo mediante el cuerpo: hacerlo por el intermedio de las sensaciones— es arrastrada por el cuerpo hacia lo que jamás se comporta idénticamente; di-vaga, se perturba y marea cual borracho, por tocar cosas tales?

—Ciertamente.

d —Mientras que, cuando se recoge ella *misma* consigo *misma*, entonces dispárase hacia lo puro, hacia lo siempre presente, hacia lo inmortal y hacia lo que de idéntica manera se ha; y por ser ella congénere con eso, genérase también con Aquello, precisamente cuando se ponga a, y le resulte, estar ella consigo *misma*, y en su poder. Cesa entonces su vagar y compórtase con Aquello de idéntica e igual manera, ya que con lo tal está en contacto; y ¿a tal estado del alma no se llama "Sapiencia"?

—De todas maneras, Sócrates, bella y verdaderamente hablas.

—Y por lo dicho antes y por lo dicho ahora: ¿A qué te e parece ser el alma más semejante y congénere en eidos?

—Todos, aun el más atrasado, me parece, Sócrates, dijo, concederán, según el método seguido, que, en conjunto y en todo, el alma es más semejante a lo que se ha siempre de igual manera que a lo que no.

—¿Qué, en cuanto al cuerpo?

—A lo otro.

—Mirémoslo también así: cuando cuerpo y alma están unidos, la naturaleza ordena que a uno le toque obedecer y ser mandado; y a la otra, mandar y dominar. Y según esto, 80 ¿cuál te parece ser semejante a lo divino, y cuál de los dos a lo mortal?; ¿o no te parece, más bien, que lo divino nació para mandar y dominar; pero lo mortal, para ser mandado y servir?

—A mí, sí.

—¿A cuál, pues, se asemeja el alma?

—Es evidente, Sócrates, que el alma, a lo divino; mas el cuerpo, a lo mortal.

—Considera, pues, Cebes, dijo, si no se sigue de todo lo dicho que el alma es semejantísima a lo divino, inmortal, in- b teligible, monoeidético, indisoluble: a lo que se ha siempre de una y la misma manera, mientras que el cuerpo es semejantísimo a lo humano, mortal, polieidético, ininteligible, disoluble, y a lo jamás idéntico consigo mismo. ¿Tenemos, amigo Cebes, que decir algo en contra, o no es así?

—No, no tenemos.

—¿Qué, pues?; siendo las cosas así, ¿no convendrá al cuerpo

disolverse prestamente; mas al alma, ser o absolutamente indisoluble o algo de esto?

—Pues ¿cómo no?

—Observa, pues, dijo, que, apenas muera el hombre, a lo c visible de él: al cuerpo, y a lo que en lo visible tenga —que es lo llamado "cadáver"—, a lo que le es propio disolverse y dispersarse, no hay por qué le pase esto inmediatamente. Es natural que permanezca considerable tiempo si uno de bella constitución muere, y muere en conveniente estación, —y aun largo tiempo; porque decaído el cuerpo y embalsamado, como las momias en Egipto, casi todo se conserva hay que ver cuán extraordinario tiempo. Mas algunos miembros del cuerpo, aun putrefacto, cual huesos y tendones y d otros por el estilo, son, por decirlo así, inmortales. ¿O no?

—Sí.

—Mas el alma, lo invisible, lo partido a esotro lugar noble, puro e invisible, que es en verdad el Hades: dios bueno y sapiente —a donde, si dios quiere, presto y con mi misma alma he de ir inmediatamente—, esta alma, tal y así nacida, separada del cuerpo ¿se desnaturalizará y perecerá presto, como dicen los más de los hombres?

e Bien lejos de esto, queridos Cebes y Simmias. Al revés, pasa mucho mejor: si el alma se aparta pura, sin arrastrar nada del cuerpo, por no haber, durante la vida, estado voluntariamente en comunión con él, huida, más bien, de él y recogida ella consigo *misma*, preocupada de continuo por esto —que no es otra cosa sino haber filosofado rectamente y cuidádose, en realidad, de morirse más fácilmente—, ¿no será esto 81 preparación para la muerte?

—Absolutamente.

—Dispuesta así, ¿no se partirá a su semejante: a lo invisible, a lo divino, lo inmortal y lo sapiente, a donde, llegada, le advengan la bienaventuranza, la liberación de desvaríos, insensatez, miedos y salvajes amoríos y de todos los demás males humanos o, cual se dice a tenor con los iniciados, "para pasar, en verdad, el restante tiempo con los dioses"?

¿Lo afirmaremos así, Cebes, o de otra manera?

—De esta manera, ¡por Júpiter!, dijo Cebes.

b Pero, si tal pienso, se parte del cuerpo maculada e impura,

por haber consido siempre con él, haberlo mimado, amado, encantada por él y por los apetitos y placeres, tanto que no pensó haber algo verdadero fuera de lo corporal: de lo que se puede tocar, ver, beber y comer y servir para lo sexual; si se ha acostumbrado, por lo contrario, a odiar, temer y huir de lo umbrátil para los ojos, de lo invisible, de lo inteligible y captable por filosofía, ¿crees que el alma, por tal comportamiento, se separará a estar *ella consigo misma*, incontaminada?

c —No hay manera, dijo.

—¿Estará, tal creo, captada por lo corporaloide que, por la conversación y convivencia con el cuerpo, consida de continuo con él y objeto de grandes cuidados, se le hizo connatural?

—Ciertamente.

—Así que, amigo, hay que tener al cuerpo por pelmazo, pesado, térreo y visible. El alma, pues, que lo tenga pesará, y arrastrada una vez más hacia el lugar visible, por miedo a lo invisible y al Hades, «rondará», como se dice, «al derredor de monumentos y sepulcros»; por lo que se han visto con vista de ojos circuir los umbrátiles fantasmas de almas;
d que tales eídolos ofrecen aquellas almas, no separadas en pureza, sino partícipes de lo visible, y, por eso, con ojos se las ve.

—Es verosímil, Sócrates.

—Es verosímil, ciertamente, Cebes, el que tales almas no sean de las buenas, sino de las viles, forzadas éstas al error y a rondar por tales lugares en justo castigo de haberse alimentado de lo malo. Y errarán hasta que, en virtud del
e apetito de lo corporaloide concomitante, recaigan presas a cuerpo.

Mas recaerán presas, como es verosímil, de aquellas costumbres de las que se dé el caso de haberse cuidado durante la vida.

—¿En cuáles piensas, Sócrates?

—En éstas: las que se hayan cuidado de glotonerías, violencias y borracheras, y no hayan rectificado, pasarán, es verosímil, a clases de asnos y parecidos animales. ¿No lo crees así?

82 —De manera enteramente verosímil hablas.

—Mas las que hayan preferido injusticias, tiranías y latrocinios, pasarán a las especies de lobos, halcones y milanos. Si no, ¿a qué otra parte, decimos, irían?

—Sin duda a éstas, dijo Cebes.

—¿No queda, pues, en claro, continuó diciendo Sócrates, que en los demás casos irá cada una según la semejanza con su cuidado?

—Es claro, respondió: pero, ¿cómo no?

—Así, pues, los más bienaventurados de todos, dijo, y los que van a óptimo lugar ¿no serán quienes se hayan cuidado b de esas virtudes sociales y políticas llamadas "templanza" y "justicia", engendradas en ellos por hábito y cuidado, mas sin filosofía y entendimiento?

—¿En qué sentido, "los más bienaventurados"?

—En el de que los tales revertirán a una especie política y domesticada, cual la de abejas, avispas u hormigas; o una vez más a la especie humana; y de ellos nacerán varones morigerados.

—Es verosímil.

c —Mas a la clase de los dioses, a nadie —que no haya filosofado y partido enteramente puro— le es permitido llegar, fuera del amante-de-aprender. Por estos motivos, compañeros Simmias y Cebes, los rectamente filosofantes se apartan de todas las apetencias corporales; resístenlas; mas no se entregan a ellas por temor a ruina doméstica o pobreza, como los más y los amigos-de-dinero; ni cual los amantes de honores y poder, por temor al des-honor y a los trabajos, se apartan por esto de ellas.

—No sería decoroso, Sócrates, dijo Cebes.

—No, ¡por Júpiter!, continuó.

d —Pues bien, Cebes, a todas estas clases de hombres han de decir adiós los que se cuidan de sus almas y viven sin mimar al cuerpo, y sin seguir su misma ruta, pues no saben aquéllos a dónde van. Más bien creen ellos que no se debe hacer nada contrario a la filosofía, y, liberados y purificados por ella, dirígense, siguiéndola, a donde ella los condujere.

—¿De qué manera?, Sócrates.

—Os lo diré, replicó. Los amantes-de-aprender, dijo, saben

que al tomar en sus manos al alma la filosofía, estaba el
e alma, dicho sencillamente, aherrojada y encolada con el cuerpo; forzada a ver, cual a través de prisión, los entes, —mas no a *sí misma* por *sí misma*— y revolcándose en total ignorancia. Empero lo más terrible de tal prisión, velo la filosofía, consiste en que eso proviene del apetito, cual si el preso fuera colaborador del propio aprisionamiento. Digo,
83 pues: los amantes-del-aprender reconocen que, al tomar la filosofía posesión de sus almas, las anima suavemente e intenta liberarlas, mostrándoles que el conocimiento de ojos está relleno de engaños, y de engaños lo están el de oídos y el de las demás sensaciones; persuádeles la filosofía de que se retiren de ellas, fuera de lo que exija su necesario uso; exhórtales a que reconcentren y recojan al alma a *sí misma*, sin fiarse de nadie sino ella misma de si; que piense ella, en cuanto *ella misma* lo que de ellos, en cuanto *ellos mismos* tienen los
b entes; no teniendo por verdadero nada de lo que en otro, de diverso, vea; que todo esto es sensible y ojeable; mas lo que el alma ve es inteligible e invisible.

El alma del verdaderamente filósofo no piensa en poner obstáculos a esta liberación; y así se aparta de placeres, apetencias, penas y temores en lo que pueda, pensando que, aun después de mucho sentir, temer, penar o apetecer, ningún mal le proviene de aquellos de los que creía tales, —cual
c enfermedad o gastos por apetencias; mas del que es máximo y extremo de los males, de ese padece y no cae en cuenta.

—¿Cuál es?, Sócrates, dijo Cebes.

—Que el alma de todo hombre se ve forzada a la vez a sentir y dolerse grandemente, y encima de esto a creer que el objeto que así, máximamente, la hace padecer, es objeto el más claro y el más verdadero, no siéndolo. Tales son, sobre todo, los visibles, ¿o no?

—Ciertamente.

—Y ¿no es justamente en esta impresión con la que, sobre todo, encadena el cuerpo al alma?

—¿Cómo, por cierto?

—Todo placer y dolor, cual si fuera clavo, la clava al cuerpo,
d la remacha y hace corporaloide, creyendo que todo eso es verdadero, tal cual lo dice el cuerpo. Por opinar, pues, a

la una con el cuerpo y gozarse con sus cosas, se ve forzada, pienso, a hacerse con iguales mañas y víveres; tal, no puede partirse pura al Hades; sale rellena siempre de cuerpo; por lo cual recae, de nuevo y prestamente, en otro cuerpo, y crece, cual diseminada, en él. De todo lo cual le viene el quedar privada de lo divino, de lo puro y de la convivencia e con lo mono-eidético.

—Verdaderísimo es, Sócrates, lo que dices, —añadió Cebes.

—A causa de esto, Cebes, los rectamente amantes-de-aprender son morigerados y valientes, y no por las causas que dicen los más. ¿Piensas que no?

—Ciertamente que no.

84 —Pues así razonaría el alma de varón filósofo. No creería que fuera preciso que la filosofía la desatara, y, desatada, se encadenara una vez más a placeres y penas, haciendo la fútil tarea de Penélope, destejiendo lo tejido. Al contrario: conseguida tranquilidad total, siguiendo a la razón, siempre en ella, dada a la consideración de lo verdadero, de lo divino y de lo inopinable, alimentada de esto, cree que así se ha de vivir, mientras se viva; y que, una vez muerto, llegada a lo b congénere y afín creerá haberse liberado de los males humanos.

Criada así, nada terrible temerá, Simmias y Cebes; no, el disiparse, al abandonar el cuerpo, dispersada por los vientos; no, el salir difundida y el no estar ya en parte alguna".

Habiendo dicho esto Sócrates, hízose largo silencio. Pa- c reció, a ojos vistas, Sócrates quedar absorto en las palabras dichas, y así los más de nosotros. Pero Cebes y Simmias cruzaron entre sí breves palabras. Mirándolos Sócrates, les preguntó: "¿Qué?", dijo; ¿"os parece que lo dicho deja algo que desear? El punto tiene, sin duda, sus sutilezas y objeciones, si uno se propone desarrollarlo suficientemente. Si pensáis en otra cosa, no digo nada. Mas, si os desconcierta algo de esto, no temáis vosotros mismos el hablarlo y discutirlo, caso de que algo de lo dicho os pareciere haberse de d decir mejor, y aun llamadme en vuestra ayuda si creéis, más bien, salir mejor conmigo de vuestra dificultad". Y Simmias replicó: "Por cierto, Sócrates, te diré la verdad, pues desde

hace rato cada uno de nosotros empujaba y excitaba al otro a preguntar, en parte por escucharte, mas en parte recelándonos de darte molestia, no te sea desagradable en la presente desgracia".

Mas en oyéndolos Sócrates, sonrió benévolamente, y dijo: "¡Ay!, Simmias; difícilmente convencería a los demás hombres de que no crea ser desgracia lo que me ha caído en Suerte, cuando ni a vosotros logro persuadíroslo; teméis e más bien, me comporte ahora de peor humor que el de mi anterior vida; y pareciera cual si fuese inferior a los cisnes en profecía, ya que cuando éstos se sienten en trance de morir, habiendo cantado antes, cantan aún más y mejor enton- 85 ces, regocijándose de estar a punto de ir donde el dios de quien son servidores. Mas los hombres, por su miedo a la muerte, desmienten lo de los cisnes, diciendo que cantan por pena con trenos a la muerte, sin considerar que ningún pájaro canta cuando tiene hambre, frío u otro sufrimiento; ni tampoco el ruiseñor, la golondrina o la abubilla, de los que se dice cantar, en trenos, su pena. Pero ni siquiera éstos me parecen cantar de pena, menos aun los cisnes; pienso, b más bien, que, siendo de Apolo, son profetas; y previendo los bienes del Hades, cantan y se alegran particularmente en tal día, más que en el tiempo anterior. Yo mismo me tengo por consiervo de los cisnes; y, consagrado al mismo dios, no me siento inferior a ellos, en punto a virtud profética, recibida de nuestro señor, ni llevo peor que ellos el apartarme de esta vida. Por todo esto, es menester hablar y preguntar lo que quisiereis, mientras lo permitan los Once varones de los atenienses".

"Bellamente hablas", replicó Simmias. "Yo mismo voy c a decirte mi dificultad, y en su turno Cebes dirá por qué no admite lo dicho. Me parece, Sócrates, como verosímilmente a ti, que saber algo en claro acerca de este punto, durante la presente vida, es imposible o sobremanera dificultoso. Empero, fuera de varón muy flojo no tratar, de toda manera, acerca de lo dicho sobre ello, y no abandonarlo hasta haber agotado todas las consideraciones. Es preciso acerca de esto hacer una de estas cosas: o aprender o hallar cómo se han, o, si es imposible, aceptar lo mejor y más irrefutable d de las doctrinas humanas; y, embarcados en ello, cual en

λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον ἐπὶ τούτου ὀχούμενον, **d**
ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή
τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιο-
τέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι. Καὶ
δὴ καὶ νῦν ἔγωγε οὐκ ἐπαισχυνθήσομαι ἐρέσθαι, ἐπειδὴ καὶ
σὺ ταῦτα λέγεις, οὐδ᾽ ἐμαυτὸν αἰτιάσομαι ἐν ὑστέρῳ
χρόνῳ ὅτι νῦν οὐκ εἶπον ἅ μοι δοκεῖ. Ἐμοὶ γάρ, ὦ
Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ πρὸς ἐμαυτὸν καὶ πρὸς τόνδε
σκοπῶ τὰ εἰρημένα, οὐ πάνυ φαίνεται ἱκανῶς εἰρῆσθαι. »
Καὶ ὁ Σωκράτης· « Ἴσως γάρ, ἔφη, ὦ ἑταῖρε, ἀληθῆ σοι **e**
φαίνεται. Ἀλλὰ λέγε ὅπῃ δὴ οὐχ ἱκανῶς.

— Ταύτῃ ἔμοιγε, ἦ δ᾽ ὅς, ᾗ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις
καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι· ὡς
ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ
θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ᾽ ἡ λύρα καὶ **86**
αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ σύνθετα καὶ
γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ ξυγγενῆ· ἐπειδὰν οὖν ἢ κατάξῃ
τις τὴν λύραν ἢ διατέμῃ καὶ διαρρήξῃ τὰς χορδάς, εἴ τις
διισχυρίζοιτο τῷ αὐτῷ λόγῳ ὥσπερ σύ, ὡς ἀνάγκη ἔτι εἶναι
τὴν ἁρμονίαν ἐκείνην καὶ μὴ ἀπολωλέναι· οὐδεμία γὰρ
μηχανὴ ἂν εἴη τὴν μὲν λύραν ἔτι εἶναι διερρωγυιῶν τῶν
χορδῶν καὶ τὰς χορδὰς θνητοειδεῖς οὔσας, τὴν δὲ ἁρμονίαν
ἀπολωλέναι τὴν τοῦ θείου τε καὶ ἀθανάτου ὁμοφυῆ τε καὶ
ξυγγενῆ, προτέραν τοῦ θνητοῦ ἀπολομένην, ἀλλὰ φαίη **b**
ἀνάγκη ἔτι που εἶναι αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, καὶ πρότερον τὰ
ξύλα καὶ τὰς χορδὰς κατασαπήσεσθαι πρὶν τι ἐκείνην
παθεῖν. Καὶ γὰρ οὖν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἔγωγε καὶ αὐτόν
σε τοῦτο ἐντεθυμῆσθαι, ὅτι τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμ-

d 1 δυσεξελεγκτότατον: δυσελ. W ‖ 4 ἢ: ἢ ὄντως Y secl. Heindorf ‖ 6 οὐδ᾽: -δὲ TW ‖ 7 μοι δοκεῖ: ἐμοὶ δ. BY μοι ἐδόκει B² (i. m.) W ‖ **e** 3 ᾗ δὴ Forster: ἤδη codd. ‖ 4 τοῦτον λόγον: λ. τ. W ‖ 5 ἀόρατον: -τόν τι BWY ‖ **86 a** 2 σώματά: σῶμά T ‖ σύνθετα: ξυν. B συν. τε T ξυν. τε Y ‖ 3 ἐστι: -ὶν T ‖ 4 καὶ: ἢ TW ‖ 7 ἂν: secl. Bekker ‖ 9 ὁμοφυῆ τε καὶ ξυγγενῆ: ὁ. (τε om.) καὶ ξυμφυῆ W ‖ **b** 2 ἀνάγκη: -ῃ Baiter ‖ 3 καὶ: τε κ. B² (τε s. u.) WY ‖ κατασαπήσεσθαι: καὶ κ. Y.

balsa, navegar, entre peligros, la vida, a no ser que se la atraviese más seguramente y sin peligro sobre bajel más firme: alguna palabra divina.

Por lo cual ahora no me avergüenzo yo mismo de preguntar, como tú lo haces acerca de esto; así no tendré que acusarme posteriormente de no haber dicho lo que me parece. Porque, Sócrates, considerando, para mí y con Cebes,
e lo dicho, no me parece del todo satisfactorio".

A lo cual Sócrates replicó: "Tal vez, compañero, te lo parece según verdad. Pero, dime en qué manera es insuficiente".

—En eso, respondió: en que, acerca de armonía, lira y cuerdas dijera alguien eso mismo: que la armonía es algo invi-
86 sible e incorporal, y que algo de bellísimo y divino hay en la lira acordada, aunque la lira misma y sus cuerdas sean cuerpos y corporaloides, y compuestas y aun térreas, y congéneres con lo mortal. Mas ¿qué?, si después de destrozar la lira, cortar y romper las cuerdas, alguno mantuviera, con tu misma razón, que era necesario existiera aún la armonía y no hubiera perecido?; porque no habría artificio alguno para que exista ya la lira, rotas las cuerdas, que son mortaloides; mas no, para que pereciera de perecimiento la armonía, congénere como es con lo divino e inmortal, anterior como es a lo mortal.

b Dijera, más bien, ser necesario que en alguna parte exista aún la armonía *misma;* y que se han de pudrir madera y cuerdas antes que a la armonía le pase algo. Porque pienso, Sócrates, que lo mismo has tenido tú en mientes; suponemos, ante todo, que de cuerpo en tensión, y mantenido por caliente y frío, seco y húmedo y otras tales cosas, es nuestra alma, mezcla y armonía de estos mismos elementos, al estar ellos de bella y mensurada manera mezclados entre sí. Si,
c pues, por suerte, nuestra alma es una cierta armonía, es claro que, al relajarse desmesuradamente nuestro cuerpo o distenderse desmesuradamente por enfermedades y otros males, el alma tiene que inmediatamente perecer, por muy divina que sea, al modo que les pasa a las demás armonías en sonidos y en obras de artífices, mientras que los restos de cada cuerpo permanecen largo tiempo, hasta que se queman

o pudren. Ve, pues, qué diremos contra este razonamiento,
d si alguien juzgara que, siendo el alma mezcla de los elementos del cuerpo, en la llamada muerte perece ella la primera.

Mirándonos, pues, Sócrates, y sonriendo cual solía hacerlo, dijo: "correctamente hablas, Simmias. Si alguno de vosotros está más listo que yo, ¿por qué no responde?; porque, al parecer, ha dado Simmias, y no vanamente, en el clavo del razonamiento. Mas me parece necesario antes de contestar, oír primero qué es lo que Cebes opone al razona-
e miento, para que así, haciendo tiempo, consideremos qué vamos a decir; y, oído, o concordemos con ellos si nos pareciere consonante; mas si no, hagamos justicia al razonamiento. Di, pues, Cebes, añadió Sócrates, qué fue lo que te perturbó. —Digo, respondió Cebes, que el razonamiento me parece estar aún en la misma posición, y sujeto a la misma obje-
87 ción, anteriormente dicha: que nuestra alma haya existido aun antes de venir a este nuestro ciclos, no negaré que no haya sido dicho de agradable manera, y, si no resulta pesado decirlo, está más que suficientemente demostrado; mas no me lo parece eso de que, muertos, exista todavía. Ni concederé a la objeción de Simmias el que el alma no sea más fuerte y duradera que el cuerpo, porque en todas estas cosas me parece muchísimo superior".

"¿Por qué, pues", diría el razonamiento, "desconfías aún, ya que como ves, la parte más débil, muerto el hombre, existe aún? Y ¿no te parecerá que lo más duradero se salvará, necesariamente, durante tal tiempo? Además de esto
b considera estotro que voy a decir: Necesito, en mi opinión, de un símil, al igual que Simmias, porque me parece que lo que estamos diciendo es como si, acerca de un tejedor viejo muerto dijera eso mismo: que no pereció, sino que, sano y salvo, está en otra parte; y trajera cual testimonio el que el manto, tejido y llevado por él, está sano y salvo, y no pereció; y si se desconfiara de ello, se preguntara qué
c es más durable, el género de hombre o el de vestido en uso y llevado; y, si se le diera por respuesta que es más durable el género de hombre pensara habérsele demostrado que mucho más tiene que estar sano y salvo el hombre, puesto que lo menos durable no ha perecido.

—Mas esto, Simmias, no es así; considera tú mismo lo que digo: todos admitirán que dice tonterías quien tal diga, porque ese tejedor, después de haber gastado y tejido muchos vestidos, pereció después de muchos; mas antes, pienso, que del último; pero no por esto es el hombre ni más frágil ni más débil que el vestido. Igual comparación vale del alma
d respecto del cuerpo y, diciendo lo mismo respecto de ellos, me parecería hablar apropiadamente así: que el alma, por su parte, es más duradera, mientras que el cuerpo es más débil y menos duradero. Y aun diría que cada alma gasta muchos cuerpos, sobre todo si vive muchos años, porque si el cuerpo cambiara y se destruyera, viviendo el hombre, y el alma retejiera siempre lo gastado, fuera, por cierto, ne-
e cesario que, si el alma pereciera, tuviera un último vestido, y pereciera antes que él precisamente; mas, perecida el alma, el cuerpo pondría de manifiesto su natural debilidad y se disolvería, presto, podrido. De modo que, a tenor de este razonamiento, todavía no podemos atrevernos fundadamente a creer que, después de muertos, exista de alguna manera nuestra alma.

88 Si, pues, se concediera, aun más, al que dice lo que tú, otorgándole no sólo que existían nuestras almas en tiempo anterior al nacimiento, sino que nada obsta a que, después de muertos, las de algunos existan aún y hayan de existir y engendrarse muchas veces y, a su vez, morir —que es el alma algo tan naturalmente fuerte que puede soportar renacerse muchas veces— concedido todo esto, no otorgaría el que no sufra de tantos nacimientos y que, muriendo, no perezca del todo en alguna de tales muertes. Y diría que
b nadie sabe acerca de esa muerte y de esa disolución del cuerpo que trae consigo destrucción para el alma, ya que es imposible la perciba uno de nosotros. Si las cosas son así, a nadie conviene hacerse el valiente, a no ser con valentía insensata, respecto de la muerte, si no tiene la demostración de que el alma es del todo inmortal e imperecedera; en caso contrario, necesariamente quien esté en trance de muerte temblará por su alma, no sea que perezca del todo en la inminente disolución del cuerpo".

Todos nosotros, escuchando lo que decían, nos senti-
c mos incómodos, como más tarde nos lo dijimos, porque,

convencidos firmemente como estábamos por el razonamiento anterior, nos pareció perturbarnos una vez más y poner desconfianza no sólo en las predichas razones, sino aun en las que se iban a decir, con temor de no ser dignos jueces de nada o que tales materias no fueran de fiar.

Equécrates. ¡Por los dioses!, Fedón, concuerdo con vosotros, porque, oyéndote ahora decir tales cosas, me pregunto d a mí mismo: "¿de qué razonamiento nos vamos aún a fiar?". Que el razonamiento dado por Sócrates, de fuertemente convincente cayó ahora en increíble. De admirable manera este razonamiento: el de que nuestra alma es una cierta armonía se apodera de mí ahora y siempre, de modo que, dicho, me recordó haber asentido a él. Cual si comenzara, necesito grandemente de otra razón que me convenza de que con el muerto no se muere el alma. Así que, ¡por Júpiter!, dime e ¿cómo continuó Sócrates el discurso?; o si, más bien, él, como decís de vosotros, dio, o no, señales de descorazonamiento, ayudando tranquilamente al argumento. ¿Lo ayudó de suficiente o de deficiente manera? Refiérenos todo esto lo más exactamente posible.

Fedón. Por cierto, Equécrates, que, habiendo admirado frecuentemente a Sócrates, jamás lo admiré más que en la presente ocasión. Que tuviera él algo que decir, tal vez no sea 89 nada de extraño; empero lo que mayor admiración me puso fue, primero, de qué agradable, plácida y admirativa manera recibió el razonamiento de los jóvenes; después, qué agudamente percibió lo que sentíamos por tales razones; finalmente, qué bien nos curó y nos rescató de huidos y vencidos, y nos animó a seguir y considerar con él el razonamiento.

Equécrates. ¿De qué manera?

Fedón. Os lo diré. Por suerte, estaba yo sentado a su derecha b mano junto al lecho, sobre un taburete; él, bastante más elevado que yo. Tocándome, pues, la cabeza y aplanándome los cabellos del cogote —tenía por costumbre embromarme por mi cabellera— me dijo: "Tal vez mañana, Fedón, rapes tu hermosa cabellera".

—Tal vez, Sócrates, respondí yo.

—No, si me haces caso.

—Y ¿si no?, dije yo.

—Hoy cortaré yo la mía y tú la tuya, si se nos muere el

razonamiento, y no podemos revivirlo. Y, si yo fuera tú, y se
c me escapara el razonamiento, haría juramento, como los Aqueos, de no dejarme crecer la cabellera antes de que, volviendo a la pelea, venciere al razonamiento de Simmias y de Cebes.

—Pero, repliqué yo, se dice que «ni Hércules puede contra dos».

—Mas llámame en tu ayuda, dijo, cual si fuera tu Yóleo, mientras haya luz.

—Te llamaré, contesté, no como Hércules, sino como Yóleo a Hércules.

—En nada se diferencia, dijo.

—Pero, ante todo, prevengámonos de que no nos pase algo.

—¿Qué?, dije yo.

d —Que no resultemos, dijo él, misólogos, como otros resultan misántropos; porque a nadie, dijo, puede sobrevenir mal mayor que odiar los razonamientos. Del mismo temple se engendran misología y misantropía, porque la misantropía proviene de haberse, sin precaución, fiado en demasía de alguien: de creer que tal hombre era enteramente veraz, sano y de fiar, encontrándole, al cabo de poco, malo, infiel y otro. Cuando a alguien pasa esto muchas veces y, sobre todo, de parte de los que tenía por sus más caseros y compañeros, termina por reñir y odiar a todos, y por juzgar que nada
e hay de sano en nadie. ¿No has experimentado que así pasa?

—Por cierto que sí, respondí yo.

—¿No es, pues, dijo él, vergonzoso, y claro, que el tal se mete, sin arte acerca de lo humano, a tratarse con los hombres?; porque, si se tratara según arte, como se debe, juzgaría que los muy buenos y los muy malos son pocos; los me-
90 dianos son los más.

—¿En qué manera?, dije yo.

—De igual a como, respondió, sucede con lo muy pequeño y lo muy grande; ¿crees que hay algo más escaso que encontrar un hombre, un perro, o cualquier otra cosa, muy grande o muy pequeña? O bien, ¿veloz o lenta, fea o bella, blanca o negra?; ¿o no adviertes que, en todos estos casos, los ápices de los extremos son raros y pocos; mas los intermedios, abundantes y muchos?

—Ciertamente que es así, repliqué yo.

—Y ¿no crees, dijo él, que si hiciéramos un concurso de maldad, serían muy pocos los primeros, aun en este caso?

b —Verosímilmente, contesté.

—"Sí, verosímilmente", dijo. "Mas en este aspecto no son semejantes, razonamientos y hombres. En esto tú conducías, y yo seguía; pero no en estotro: en si alguno cree que un razonamiento es verdadero, mas sin el arte de razonamientos; y posteriormente, no mucho después, le pareciere falso, siéndolo a veces sí y a veces no, y en diversas veces diverso. Sobre todo sabes que los muy dados a razonamientos lógicos en pro y en contra terminan creyéndose sapientísimos, y pensando, ellos solos, que de las cosas ninguna es sana en c nada, ni firme ninguno de los razonamientos, sino que todas las cosas, sencillamente, se revuelven arriba y abajo como en el Euripo, sin permanecer en nada tiempo alguno.

—Sin duda, dije yo, es verdad lo que dices.

—Así que, Fedón, dijo él, sería esto bien de lamentar si, habiendo algún razonamiento verdadero y firme y aun cog- d noscible —por haberse acostumbrado a esos razonamientos que, a los mismos, parecen unas veces verdaderos y otras no— no se culpara uno a sí mismo y a su falta de arte, sino terminase, por tal causa, echando alegremente la culpa sobre los razonamientos, y pasara el resto de su vida odiándolos y calumniándolos, privándose así de la verdad y ciencia de los entes.

—¡Por Júpiter!, dije yo, lamentable fuera.

—Primero, pues, dijo él, prevengámonos y no concedamos e respecto del alma el que, de los razonamientos, tal vez ninguno sea sano; más bien somos nosotros los que aún no estamos sanos; y que varonilmente hemos de animarnos a estarlo, tú y los demás, en favor de toda la vida futura, y 91 yo mismo por causa de la muerte; que temo comportarme yo mismo, al presente, acerca de este punto, no filosófica, sino, cual los muy deseducados, disputativamente, porque cuando los tales ponen algo en duda no se preocupan de cómo se ha aquello de lo que se trata, sino se esfuerzan en que lo que sostienen lo parezca a los presentes. Mas me parece que, al presente, me separo de ellos en esto: no me esforzaré en que lo que digo parezca verdadero a los pre-

sentes, sino a lo más por añadidura; más bien y sobre todo,
b cómo me parezca a mí haberse las cosas. Calcúlolo, compañero querido; ¡ve cuánto a ganar! Si, por suerte, fuera verdad lo que digo, ¡bella cosa sería creerla!; mas si nada hubiera para el muriente, no me haré desagradable, menos aún a los presentes, lamentándome el tiempo restante antes de morir.

Mas esta mi ignorancia no perdurará, que fuera gran mal, sino terminará poco después. Preparado, pues, así, dijo Sócrates, me llego, Simmias y Cebes, al razonamiento. Mas vosotros, creedme, preocupándoos poco de Sócrates, y mucho
c más de la verdad, si os pareciere que digo algo de verdadero, concordad conmigo; pero si no, oponeos con toda clase de razones, para que, por entusiasmo, no me engañe a mí mismo y a vosotros, yéndome, cual la abeja, dejando clavado el aguijón.

Vamos, pues dijo. Ante todo, recordadme lo que dijisteis, si pareciere que no lo recuerdo, porque, como pienso, Simmias desconfía y teme que el alma, aun siendo más divina y bella que el cuerpo, perezca a causa de ese su eidos
d de armonía. Mas Cebes me parece haber concedido ser el alma mucho más duradera que el cuerpo, aunque no quede en claro que, habiendo el alma gastado en muchas veces muchos cuerpos, al dejar el último cuerpo no perezca entonces ella misma, y sea muerte precisamente esto: perecimiento del alma, ya que el cuerpo no cesa un momento de destruirse. ¿No son, pues, estas cosas, Simmias y Cebes, las que tenemos que poner en consideración?".

Ambos concordaron en que lo son.

e —"Pues bien", dijo: "¿aceptamos todos los razonamientos anteriores, o unos sí y otros no?

—Algunos sí, otros no, —respondieron ambos.

—¿Qué, pues, continuó Sócrates, decís acerca de aquel razonamiento según el cual afirmábamos que el aprendizaje es recordación y que, si es así, necesariamente nuestra alma tuvo que preexistir en alguna parte, antes de estar encade-
92 nada con el cuerpo?

—Por mi parte, dijo Cebes, me convenció entonces de ad-

mirable manera, y aun ahora me afirmo en él más que en otro alguno.

—Por cierto, añadió Simmias, que yo mismo lo siento así, y mucho me sorprendería de si alguna vez me pareciera otra cosa".

Mas Sócrates dijo: "Es necesario, huésped tebano, que pienses otra cosa, si te afirmas en esa tu opinión de que Armonía es algo compuesto, y que el alma es una cierta armonía, resultante de lo corporal en tensión. Porque no vas a admitir ese dicho tuyo de que existió primero una armonía b compuesta, antes de que exista aquello de que necesariamente se compone. ¿O lo admitirás?

—En modo alguno, Sócrates, dijo.

—Advierte, pues, replicó, ¿no es eso lo que estás diciendo cuando sostienes que el alma existía antes de venir a eidos y cuerpo de hombre; mas que resulta compuesta de cosas que no existen? Porque armonía no es eso que te hace de comparación. Más bien: la lira y las cuerdas y los sonidos c no comienzan por estar armonizados; pero, al final, de todo ello surge la armonía, y es ella la que primero perece. ¿Cómo consonará, pues, este tu razonamiento con el otro?

—No hay manera, dijo Simmias.

—Pues bien, replicó Sócrates, conviene, de consonar con algún razonamiento, que consuene con el de armonía.

—Conviene, respondió Simmias.

—Este precisamente, dijo Sócrates, no consuena contigo. Considera, pues, cuál de los dos razonamientos prefieres: ¿que aprendizaje es recordación o que el alma es armonía?

—Mucho más aquél, Sócrates, dijo Simmias, porque estotro procedió sin demostración, con un cierto símil y especiosidad, —de donde le viene la aprobación común de los homd bres. Mas tengo conciencia de que los que, mediante símiles hacen demostraciones, son en los razonamientos meros charlatanes, y que si no se pone uno respecto de ellos en guardia, bien mucho engañan, tanto en geometría como en todo lo demás.

Empero el razonamiento sobre la recordación y aprendizaje se formuló por hipótesis dignas de ser admitidas, pues se dijo que nuestra alma existía antes de venir al cuerpo, de

manera parecida a como existe esa Esencia, poseedora de esa denominación de "ser lo que es", —y que yo he admitido,
e tal es mi persuasión, como suficiente y correctamente demostrada. Me es, pues, necesario, al parecer, por estas razones, no admitir ni de mí ni de otro el que el alma sea armonía.

—Y ¿qué, Simmias, añadió Sócrates, de estotro: piensas que la armonía o cualquier otro compuesto pueda comportarse de manera diferente a la que tengan las cosas de que se compone?

—En modo alguno.

93 —¿Ni hacer algo, como creo, ni padecer algo, fuera de lo que ellas hagan o padezcan?

—De acuerdo.

—Así que la armonía no puede guiar las cosas de que se compone, sino seguirlas.

—Aceptado.

—Bien lejos, pues, estamos de que una armonía mueva contrariamente o suene o se oponga en algo a sus partes propias.

—Bien lejos, por cierto, dijo.

—Y ¿qué de esto?: ¿toda armonía no es precisamente armonía según el modo como se la coajuste?

—No entiendo, dijo Simmias.

b —¿No estaría, continuó diciendo Sócrates, mejor y más plenamente armonizada si sucede lo dicho, y sería entonces más armonía y mejor; mas si lo estuviera menos, fuera peor y menor?

—Ciertamente.

—¿Es lo mismo respecto del alma: que hasta en lo mínimo un alma es diversa de otra —en más y mejor o en menos y peor— en cuanto eso mismo de "ser alma"?

—En modo alguno, dijo.

—Pues bien, ¡por Júpiter!, dijo. Se afirma que un alma posee inteligencia y virtud, y que es buena; otra, insensatez y maldad, y es mala. ¿Se dice esto verdaderamente?

—Verdaderamente, por cierto.

c —De los que sostienen que el alma es armonía ¿qué dirá alguno de ellos son todas estas cosas —la virtud y la maldad— en el alma? ¿Tal vez otra armonía o desarmonía?, y

que el alma, la buena, está armonizada y tiene *en sí misma*, siendo ya armonía, otra armonía; mas la desarmonía está desarmonizada, y no posee *en sí misma* otra armonía?

—No tengo qué decir, contestó Simmias; mas es claro que algo parecido a esto diría quien suponga aquello.

d —Pero antes se convino, dijo Sócrates, en que un alma no lo es ni más ni menos que otra; mas la convención actual es que una armonía no es ni más ni superior, ni menos ni inferior, en eso de "ser Armonía". ¿No es así?

—Ciertamente.

—Mas la que es ni más ni menos armonía no ha sido armonizada ni más ni menos. ¿Es así?

—Lo es.

—Pero la que no ha sido ni más ni menos armonizada, participará algo más o algo menos de Armonía, ¿o algo igual?

—Algo igual.

—Así pues, dado que un alma no es ni menos ni más alma e que otra, ¿tampoco estará más o menos armonizada?

—Así es.

—Pasándole eso, ¿no participaría en nada más ni de la desarmonía ni de la armonía.

—Pues no.

—Pasándole eso, ¿participaría algo más de la maldad o de la virtud un alma que otra, si la maldad fuera desarmonía, mas la virtud armonía?

—Nada más.

—Mejor aún, Simmias; de hablar correctamente, ninguna 94 alma participará de la maldad, dado que el alma es armonía; puesto que siendo la armonía, perfectamente eso mismo: "Armonía", en modo alguno participaría de la desarmonía.

—No por cierto.

—Ni el alma, siendo como es perfectamente alma, participará de la maldad.

—Pues ¿cómo, a tenor de lo dicho anteriormente?

—Según, pues, este razonamiento todas las almas de todos los vivientes, ¿no serán igualmente buenas, si a todas ellas les es natural eso de "ser almas"?

—Así me parece, Sócrates, —dijo.

—Y ¿bellamente parecerá, añadió Sócrates, haberse dicho y
b haber pasado esto a nuestro razonamiento, *si* la hipótesis fue correcta: la de que el alma "es" Armonía?

—En manera alguna, respondió.

¿Qué, pues?, añadió Sócrates; de todas las cosas del hombre ¿qué otra dirás que manda sino el alma, —especialmente lo sensato de ella?

—No otra, diría yo.

—¿Condescendiendo con las pasiones del cuerpo u oponiéndoseles?; y quiero decir algo así como, haciendo calor y sed, arrastrarlo a lo contrario: a no beber; y teniendo hambre, a no comer, ni mil otras cosas en que vemos al alma oponerse a las del cuerpo. ¿O no?

c —Así ciertamente, pues.

—Y ¿no convinimos, según lo antedicho, en que, por ser el alma armonía, no puede cantar contra lo que la entiesa, relaja, pone a vibrar; en que padecerá de cualquier otro padecimiento a manos de las cosas de que le acontece componerse; seguirlas, más bien, y de modo alguno guiarlas?

—Convinimos en ello, respondió, ¿cómo no?

—¿Qué pues?: ¿no nos parece ahora que el alma obra de manera totalmente contraria: guiando a todas aquellas cosas
d de que, dijera uno, se compone, oponiéndose a ellas casi toda su vida, mandando en ellas de todos los modos; castígalas duro unas veces, y con dolores, así en la gimnasia y medicina; otras, más suavemente; en unas cosas amenaza, en otras amonesta, dialogando con sus apetitos, pasiones y miedos, cual si fuera distinta con distintos?, —lo que hasta Homero hizo en la *Odisea,* donde dice Ulises:

Golpeándose el pecho, apostrofó a su corazón con estas palabras:
Aguanta, corazón; cosas peores que ésta aguantaste.

e ¿Crees que hizo estos versos concibiendo al alma como armonía y tal que la guiaran las pasiones del cuerpo, sino, más bien, que ella las guiara y mandase, siendo ella de algo mucho más divino que de armonía?

—¡Por Júpiter!, Sócrates, así me parece.

—Así, pues, óptimo, de manera alguna nos estará bien decir que el alma es una cierta armonía; que entonces, parece, no concordaríamos con Homero, poeta divino, ni con nosotros mismos.

95 —Así es, respondió.

Por una parte, pues, dijo Sócrates, la tebana Armonía nos ha sido, al parecer, adecuadamente benévola. Mas, Cebes, ¿cómo, dijo, y con qué razonamiento volveremos benévolo a Cadmo?

—Me parece, dijo Cebes, que lo hallarás; que, al revés de lo que pensaba, condujiste de admirable manera el razonamiento contra la armonía; porque, mientras Simmias decía lo que le desorientaba, me hubiera en alto grado sorprendido de que alguien pudiera hacer algo contra él. Me pareció, pues, grandemente desconcertante el que no aguantara tan pronto b el asalto de tu razonamiento. Según esto, pues, no me sorprendería si le pasara igual al de Cadmo.

—¡Bueno de Cebes!, dijo Sócrates, no hables tan alto, no sea que un mal ojo nos eche a perder el razonamiento siguiente. Mas quédese esto al cuidado de los dioses; tratemos nosotros, yendo juntos al estilo homérico, de qué dices. Lo capital que buscas es: querrías que se te demostrara que nuestra alma es indestructible e inmortal; si varón filósofo, c a punto de morir, confiado y creyendo en que, al morir, le irá bien, y mejor que si terminara su vida en otro género de vida, no habrá confiado con confianza insensata y estúpida. Mas declarar que el alma es algo fuerte, divinoide y anterior a nuestro nacimiento de hombre, en nada impide, dices, el que todo esto no indique inmortalidad, sino tan sólo que el alma es grandemente duradera y precedió, quién sabe cuánto tiempo; supo e hizo mil cosas. Pero no por ello fuera más inmortal. Por el contrario, el entrar en cuerpo d humano le fue comienzo de disolución, cual si fuera enfermedad; desgraciada, vive toda esta vida; y, por final, deshácese en la llamada "muerte". Mas dices no hace diferencia alguna el que venga una sola o muchas veces al cuerpo, en cuanto a eso de temerla cada uno de nosotros. Bueno es temerla quien no sea insensato, si no sabe ni tiene razones que dar acerca de que es algo inmortal. Tal es, pienso, Cebes, lo que dices. Y de intento lo resumo muchas veces para

e que nada se nos escape; y que, si quieres, añadas o quites algo.

—Y Cebes dijo: De momento no deseo ni añadir ni quitar nada. Es lo que he dicho".

Recogióse Sócrates un tiempo, considerando algo para sí mismo. "No buscas, Cebes, cosa pequeña, dijo: porque sería 96 absolutamente preciso investigar la causa del engendramiento y de la corrupción. Te explicaré, pues, si quieres, lo que en este punto siento; después, si te pareciere ser de alguna utilidad, te servirás de ello para convencerte acerca de lo que dices.

—Pues bien, lo quiero, respondió Cebes.

—Escucha, que voy a hablar. Yo, de joven, Cebes, dijo, me entusiasmé, de admirable manera, por esa sabiduría que llaman "investigación de la naturaleza". Parecíame excelso saber las causas de cada cosa: por qué se engendra y por qué perece cada una y por qué existe; daba vueltas y más vueltas en mí mismo considerando, primero, cosas como si cuando b el calor y el frío de cierta manera se pudren, entonces, como dicen algunos, se constituyen los animales; si tal vez es la sangre o el aire o el fuego aquello por cuya virtud pensamos, o no lo es ninguna de estas cosas; mas si es el encéfalo el que nos proporciona las sensaciones de oír, ver, olfatear; de todo lo cual se engendrarían memoria y opinión; mas, de memoria y opinión, sedimentadas, se engendraría ciencia; pero, a la vez, considerando sus corrupciones y lo que pasa en Cielo y en Tierra, me pareció, al final, ser yo total y de c natural un negado para tal investigación. Te traeré suficiente testimonio: de saber lo que a mí y a otros nos parecía saber evidentemente, llegué por virtud de estas consideraciones a cegarme tanto que desaprendí lo que antes creía saber, entre muchas cosas, acerca de qué hace al hombre crecer. Pensaba, pues, anteriormente ser enteramente claro que crecía por comer y beber; que de los alimentos se le engendran d carnes a la carne, y huesos a los huesos; y según la misma razón se engendra en los demás lo a cada uno propio; que así, de poca materia, hácese después grande; y de igual manera de hombre pequeño engéndrase el grande. Así pensaba; ¿y no te parece razonable?

—A mí que sí, respondió Cebes.

—Considera además lo siguiente: parecíame suficientemente claro el que si de dos hombres juntos uno parecía mayor y otro menor, es que uno era mayor que el otro, pongo por caso, en una cabeza, y así de un caballo respecto de otro; y aun cosas más evidentes que éstas: me parecía que diez es
e mayor que ocho, por tener que añadir dos a este último, y que bicúbito era mayor que unicúbito, pues aquél excede a éste en una mitad de sí.

—Pero ahora, dijo Cebes, ¿qué te parece acerca de esto?

—¡Por Júpiter!, respondió Sócrates, lejos de mí creer que conozco la causa de todo esto, yo que no acepto de mí mismo el que si alguien a uno añade uno, o bien el uno a que se
97 añade resulte "dos", o que el uno añadido y aquel a que se añade, en virtud de tal añadidura del uno al otro distintos, resulte "dos". Porque me admiro de que cuando cada uno de ellos está fuera del otro, cada uno es uno, y no son entonces "dos"; mas, cuando se los aproxima el uno al otro, sea precisamente la causa de que se hagan "dos", esa de ponerlos próximos.

b Ni puedo persuadirme de que, cuando se divide a "Uno", la división fue la causa de que se hiciera "dos"; pues en el caso anterior pasó eso por aproximarlos, y añadir uno al otro; mas ahora pasa por apartarlos y separarlos uno de otro.

Ni estoy ya cierto de saber por qué se engendra "Uno"; o, en una palabra, por qué una cosa se engendra o corrompe o es, siguiendo el tenor de este mismo método; tanteo al azar otra manera, mas no admito de modo alguno este método.

Mas cierto día, oí a alguien leyendo un libro —que, decía, era de Anaxágoras— donde se decía que Inteligencia ordena el mundo y es causa de todo. Tal causa me impresionó,
c y me pareció de alguna manera bien el que Inteligencia fuera causa de todo; y creí que, si las cosas son así, Inteligencia ordenaba efectivamente todo y disponía cada cosa de la mejor manera. Si, pues, se quisiera hallar la causa de cada cosa: de cómo se engendra y corrompe, hay que hallar cuál le es la mejor manera de ser o de pasarle algo o de obrar. Y, según este razonamiento, no hay por qué el hom-

d bre considere acerca de sí y de las demás cosas sino qué es lo óptimo y más excelente, pues entonces necesariamente conocerá eso mismo, y lo malo, que es una misma la ciencia acerca de ellos.

Considerando, pues, esto, pensaba, complacido, haber encontrado, para mí mismo y según razón, maestro acerca de los entes: a Anaxágoras quien me explicaría, ante todo, si Tierra es llana o redonda; y, formulado, me demostraría por ello la causa y la necesidad, diciéndome qué es lo mejor, e y que lo mejor para la Tierra es ser tal. Y si me dijera que se halla en el centro, demostrarme además que lo mejor le es estar en el centro; que si todo esto me resultara claro, dispuesto estaba a no desear ya otro eidos de causa. Y estaba aun dispuesto a darme así por enterado —respecto de Sol, Luna y de los demás astros, de sus velocidades relativas, de 98 sus revoluciones y demás cambios— de qué manera les son para mejor tanto sus actividades como sus pasividades. Porque pensé que, al decir él que todo fue ordenado por Inteligencia, no aduciría una causa diferente, si no ésa de haberse todos ellos óptimamente en la manera como eran. Y pensé que asignaba "lo mejor" cual causa de cada cosa y de todas en común, y que ponía así de manifiesto el bien común b a todos. Por nada me apeara de esta esperanza; tomé, pues, ansiosamente los libros; los leí lo más deprisa que pude, para así conocer más presto lo mejor y lo peor.

Despedíme, compañero, de tan maravillosa esperanza, porque adelantando en la lectura vi que nuestro hombre no se servía para nada de Inteligencia ni exigía otras causas para ordenar las cosas, mas encausaba para ello a Aire, Eter, c Agua y a otras cosas, muchas y raras. Y me pareció pasarle algo muy parecido a como si, diciendo alguien que todo lo que hace Sócrates lo hace por Inteligencia, emprendiendo después el señalar las causas de lo que hago, dijera, en primer lugar, que estoy sentado ahora aquí porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones, y que los huesos son sólidos y tienen junturas que los separan unos de otros, mas los tendones pueden contraerse y relajarse, revistiendo ellos d los huesos junto con las carnes y la piel que a todo ello contiene. Así que, oscilando los huesos en sus ligamentos, relajándose y contrayéndose, hacen los tendones que pueda

yo doblar ahora los miembros; y, por tal causa, estoy aquí sentado, mis piernas dobladas. O bien, como si de nuestro diálogo encausara a otras causas, cuales voces, aire, oído y otras mil de esta clase; y, descuidando las verdaderamente
e causas, dijera que, porque a los atenienses les pareció mejor votar en contra mío, por eso precisamente es para mí lo mejor estar aquí sentado, y es más justo el que aguarde y soporte la pena que me han impuesto. Que, ¡por el Perro!, pienso que estos tendones y huesos estarían o en Megara o en Beocia, llevados allá por una opinión acerca de lo mejor, si no
99 juzgara más justo y bello, antes que huir y escaparme, el soportar en esta ciudad la pena que se me ordene. Empero llamar a tales cosas "causas" es exagerado absurdo. Mas si alguno dijera que, sin tener tales cosas como huesos y tendones y lo demás que tengo, no podría hacer lo que pienso, dijera verdad; mas, fuera mucha y grande ligereza decir que precisamente por ellas hago lo que hago y lo hago con Inteligencia, y no por elegir lo mejor; que esto es ser incapaz
b de distinguir entre lo que es ser causa de un ente, y lo que es aquello otro sin lo que la causa no sería causa; y en esto me parece que los más palpan, por decirlo así, en tinieblas, usando de nombre impropio para designar la causa. Por esto uno hará que la tierra permanezca quieta bajo el cielo, rodeándola con un remolino, mientras que otro la hará, cual artesa, llana, soportada por pedestal de aire; mas para que estén colocadas así de óptimamente en su actual posición,
c ni buscan una potencia, ni creen que tengan una fuerza daimoníaca propia; sino creen haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal y más omnirreteniente; pero no piensan que, en verdad, lo bueno haya y deba religar y retener nada.

Por mi parte haríame, justosísimamente, aprendiz de cualquiera acerca de cómo es tal causa; mas, como no la tengo, y me siento incapaz de encontrarla por mí mismo o
d aprenderla de otro ¿quieres, Cebes, dijo, que haga una exposición sobre cómo he llevado esta segunda navegación en búsqueda de la causa?

—Superlativamente lo quiero, respondió Cebes.

"Después de esto", prosiguió Sócrates, "me pareció que, habiendo renunciado a considerar los entes, era preciso prevenirme bien para que no me pasara lo que a quienes ven

y miran a Sol durante un eclipse: pierden algunos la vista, por no mirar su imagen en agua o cosa parecida. Tal pen-
e saba yo; y temí enceguecer enteramente al alma mirando con los ojos las cosas, e intentando captarlas con cada una de las sensaciones. Me pareció ser preciso, acudiendo a las razones, mirar en ellas la verdad de los seres. Tal vez no se parezca del todo a lo que lo asemejo; porque en modo
100 alguno concedería que quien ve en razones los entes, los vea en imágenes más bien que en sus realidades. Lo emprendí, pues, así: poniendo por base, en cada ocasión, el razonamiento que juzgo más fuerte; lo que, a mi parecer, consuene con él lo pongo como *real* de *verdad*, tanto acerca de causas como de todo lo demás; pero, lo que no, póngolo cual no verdadero. Quiero explicarte más claro aún lo que digo, pues me parece que no lo aprehendes.

—¡Por Júpiter!, no gran cosa, dijo Cebes.

—Pues bien, dijo Sócrates, te lo diré; no es nada nuevo,
b sino lo que siempre, en otras oportunidades y en el pasado razonamiento, no ceso de decir. Voy a intentar ponerte de manifiesto el eidos de la causa de que estoy tratando; volveré de nuevo a lo corriente, y partiré de lo anterior con la suposición de que hay algo así como lo Bello *mismo en cuanto tal*, y lo Bueno, lo Grande y todo lo demás; lo cual, si me das y concedes haber, confío, por su medio, ponerte de manifiesto y encontrar la causa por la que el alma es inmortal.

c —Te lo concedo, dijo Cebes; no tardes en intentarlo.

—Considera, pues, dijo Sócrates, la continuación de aquello, a ver si te lo parece como a mí. Paréceme que si hubiera algo bello, aparte de lo Bello *mismo*, no sería bello, por un *algo* distinto de Ello, sino por participar de tal lo Bello; y así diría respecto de lo demás. ¿Admites tal causa?

—La admito, respondió.

—Pues aun así, replicó, no entiendo ni puedo conocer esotras causas, ¡esas tan sabiondas! Mas si alguien me dijera que aquello por lo que algo es bello es o por tener color o figura florecientes o algo por el estilo, envío a paseo
d todo eso, pues todo ello me perturba; y, simple y sencillamente, tal vez un poco simplonamente, tengo para mí que ninguna otra cosa hace a algo bello sino o la presencia o

la comunión con aquello Bello, advéngale como le adviniere; pero en esto no me afirmo, sino en que por lo Bello hácense bellas todas las cosas bellas. Esto me parece ser lo más seguro para responderme a mí y a otro; y, ateniéndome a ello, pienso no caer jamás; seguro, al responderme a mí
e y a otro cualquiera de que por lo Bello lo bello es bello. ¿No te lo parece también a ti?

—Me lo parece.

—Además: ¿por el Grandor lo grande es grande; por lo Mayor, lo mayor, y por la Pequeñez lo menor es menor?

—Sí.

—No admitirías, pues, si alguien te dijera que uno es mayor que otro por la cabeza, y que otro es menor que otro en eso mismo; sino que insistirías en no decir otra cosa, sino
101 que uno es mayor que otro por la Magnitud, y mayor precisamente por eso: por la Magnitud; y que lo pequeño es pequeño por nada más que por la Pequeñez, y es pequeño precisamente por la Pequeñez, temiendo, pienso, que se te enrostre la razón contraria, si dices que algo es mayor y menor por la cabeza; primero porque lo grande sería grande y lo pequeño pequeño por lo mismo; y, segundo, que lo mayor sería mayor por una cabeza que sea pequeña, lo que es una monstruosidad: que lo grande sea tal por algo pe-
b queño. ¿No temerías esto?".

—Y Cebes, sonriéndose, dijo: "sí".

—¿Temerías, pues, decir que diez es mayor que ocho en dos y que lo superó por esta misma causa, y no más bien lo es en magnitud y por la Magnitud? ¿Y que lo bicúbito es mayor que lo unicúbito por la mitad, mas no por la Magnitud?; el miedo sería el mismo.

—Ciertamente, dijo.

—Ahora bien: ¿no pondrías cuidado en decir que la adi-
c ción de uno a uno es causa de que surja el dos; o que lo es la división, de dividirlos?; y dirías en voz bien alta que no conoces otra manera de que cada cosa sea ella sino participando de la Esencia propia de la que cada una participa; y en los presentes casos no tienes otra causa alguna de surgir el dos sino participar de la Dualidad y de ella tiene que participar lo que vaya a ser dos; y de la Unidad, lo que

haya de ser uno; mas esas divisiones y adiciones, y parecidas finuras, las enviarías a paseo, dejándolas a contestar por otros más sabios que tú. Mas «tú temerías», como se dice,
d «tu sombra» e inexperiencia; y agarrándote de lo seguro de la hipótesis responderías así. Empero si alguno atacara la hipótesis misma lo enviarías a paseo, y no responderías hasta que vieres si las consecuencias de ella consuenan o disuenan entre sí. Y si fuere preciso dar razón de ella, la darías tal vez poniendo parecidamente de base otra hipótesis: la que
e de las superiores te pareciere la mejor, hasta llegar a algo suficiente. A la vez no revolverías las cosas, cual los disputadores, dialogando acerca del principio y de sus consecuencias, si es que pretendieras hallar algo de ente en las cosas; que de los tales ni uno solo se preocupa de este punto. Por tan suficientes se tienen en sabiduría que pueden revolver a la vez todo; y, no obstante, quedar ellos satisfechos de sí
102 mismos. Mas si fueres filósofo, pienso que obrarías como digo".

—Verdaderísimamente dicho, respondieron a la una Simmias y Cebes.

Equécrates. ¡Por Júpiter!, Fedón, que así parece ser; pues, en mi opinión, Sócrates ha hablado de manera admirable, y aun evidente para cualquiera por poco entendimiento que tenga.

Fedón. Ciertamente, Equécrates; e igual pareció a todos los presentes.

Equécrates. E igual, a los que estuvimos ausentes, y escuchamos ahora. Pero ¿qué se dijo después?

Fedón. Como creo, después de que se le concedió esto y se convino en que cada uno de los eídoses es algo real, y
b que los participantes de ellos toman su nombre de los mismos, preguntó Sócrates a continuación:

—"Pues si dices así, añadió, cuando afirmes que Simmias es mayor que Sócrates; menor que Fedón, ¿dirás que en Simmias se hallan ambos: Grandor y Pequeñez?

—Digo que sí.

—Mas, añadió Sócrates, ¿convienes en que "Simmias es mayor que Sócrates" no es verdad tal como se dice en tales palabras; porque Simmias no resulta ser mayor que Sócrates

c por ser Simmias, sino por la Magnitud que acontece tener; ni es mayor que Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates es pequeño respecto de la magnitud de aquél.

—Es verdad.

—Y de nuevo: ¿"Simmias es más pequeño que Fedón", no porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón es grande respecto de la pequeñez de Simmias?

—Así es.

—Así pues, Simmias recibe la denominación de pequeño y grande, por estar entre los dos; al grandor de uno de ellos, d para que tal grandor supere, exhibe la pequeñez; mientras que lo que exhibe al otro es su grandor, que supera la pequeñez.

Y sonriendo a la vez, dijo "pareciera que estamos hablando documentariamente, pero las cosas se han como digo".

Simmias convino con él.

—"Hablo así porque quiero que te parezca a ti lo que a mí; porque para mí es evidente no sólo que el Grandor mismo no puede querer ser a la vez grande y pequeño; mas que, ni aun entre nosotros, no acepta en modo alguno lo pequeño ni quiere ser superado; sino de dos cosas una: huye o se retira cuando se le acerca el contrario: lo Pe-e queño. O, si le adviene, se destruye. Mas, aun aguantando y aceptando la Pequeñez, no querrá ser otra cosa de lo que era. Al modo que yo, aceptando y aguantando la pequeñez, y siendo lo que soy, soy yo mismo pequeño; mas el Grandor, siéndolo, no se aventuraría a ser pequeño. Parecidamente: la pequeñez en nosotros no quiere ni hacerse ni ser grande; ni ningún otro de los contrarios, mientras sea lo que era, hacerse y ser lo contrario, sino que o se va o se des-103 truye en tal caso.

—Me parece evidente, dijo Cebes".

Oyendo lo cual uno de los presentes, quién fuera no lo recordaba bien, dijo:

—"¡Por los dioses!; ¿no convinimos en los anteriores razonamientos en algo exactamente contrario a lo que decimos ahora?: que de lo pequeño se engendra lo grande y de lo grande lo pequeño, y que, simplificadamente, de los con-

trarios engéndranse los contrarios? Mas ahora me parece decirse que esto no pasaría jamás".

Y Sócrates volviendo la cabeza y escuchando, dijo:

—"Varonilmente me lo recordaste, aunque no entiendes la b diferencia entre lo dicho ahora y entonces, porque entonces se dijo que de una "cosa" contraria se engendra otra contraria. Mas ahora, que lo Contrario mismo no se hará jamás contrario a sí mismo, ni en nosotros ni en la naturaleza. Entonces, querido, hablábamos de los poseedores de los contrarios, denominando a los primeros con los nombres de los segundos; empero ahora, sobre los Contrarios mismos, poseyendo los cuales, los denominados llevan el nombre; respecto de Aquéllos decimos que no quieren engendrarse unos de otros".

c Y, a la vez, mirando a Cebes, dijo:

—"A ti, Cebes, dijo, ¿te perturbó algo de lo que se ha dicho?

—Ahora no, respondió Cebes, aunque no digo que no me perturbe algunas veces.

—Convinimos, pues, dijo Sócrates, simplemente en esto: jamás un contrario llegará a ser contrario a sí mismo.

—Enteramente de acuerdo, respondió.

Considera además, dijo, si convienes conmigo en estotro: ¿hay algo a que llames "caliente y frío"?

—Yo, sí, ciertamente.

—¿Son cual nieve y fuego?

—¡Por Júpiter!, no lo dijera yo.

d —Así que ¿lo Caliente es diferente del fuego, y lo es de la nieve lo Frío?

—Sí.

—Mas te parecerá, pienso, según lo que dijimos anteriormente, que si la nieve recibe el Calor, ya no será lo que era: nieve y caliente, sino que, adviniéndole el Calor, o se retirará ella de él o perecerá.

—Ciertamente.

—Y a su vez el fuego, adviniéndole el Frío, o se retirará o perecerá; que no se atreverá, recibiendo al Frío, a ser ya lo que era: fuego, y además frío.

e —Dices verdad, respondió.

—Pasa, pues, dijo, respecto de algunas de estas cosas el que no sólo el eidos mismo es digno de llevar para siempre el mismo nombre, sino también son dignas de ello otras cosas que, sin duda, no son El, mas tienen siempre la forma de El, —sea la cosa la que fuere. Pero tal vez resultará más patente lo que digo, con esto: ¿es necesario que a lo Impar le caiga siempre en suerte el mismo nombre que le damos ahora, o no?

—Sin duda, así es.

—Ahora bien: ¿esto vale no solamente de tales cosas, porque de ellas pregunto, sino aun de alguna otra que no sea lo que es lo Impar, y, sin embargo, haya que llamarla con
104 el mismo nombre por ser de su naturaleza el no ser abandonada jamás por lo Impar? Digo que a la tal pase algo así como a la Tríada y a otros muchos casos. Considera el caso de la Tríada: ¿no crees que hay que llamarla siempre con tal nombre y con el de Impar, aun no siendo éste el mismo nombre que el de Tríada? Y, con todo, la Tríada, la Péntada y la mitad íntegra de los números están hechas de manera que, no siendo lo que Impar es, cada una de ellas es impar; y, de nuevo, Dos, Cuatro y estotra fila entera de
b Número, no siendo tampoco lo que Par es, sin embargo cada uno es siempre par. ¿Lo concedes o no?

—¿Cómo no?, respondió.

—Mira lo que quiero declararte, dijo, es esto: parece que no sólo tales contrarios no se admiten mutuamente; sino, además, todas las cosas que, no "siendo" contrarias entre sí "contienen" siempre estos contrarios, ni aun éstas parecen admitir aquella idea que sea contraria a la contenida en ellas, sino que, al advenir ésta, o se destruyen o retroceden. ¿Y no
c diremos que el Tres se destruye y padecerá cualquier cosa antes de, permaneciendo tres, hacerse par?

—Sin duda, respondió Cebes.

—Que ciertamente no es, replicó, contraria la Díada a la Tríada.

—Pues no lo es.

—Así que no tan sólo los eídoses contrarios no aguantan al sobrevenirse mutuamente, sino que otras y otras cosas no aguantan contrarios sobrevinientes.

—Verdaderísimamente dicho.

—¿Quieres, pues, añadió Sócrates, que, si somos capaces, determinemos cuáles son las tales?

—Ciertamente.

—¿No serían, Cebes, dijo, las tales aquellas que, caso de poseer algo, no sólo tienen que poseer su idea, sino además
d siempre la de algo, contrario a algo?

—¿Cómo dices?

—Como decíamos: sabes que lo que la idea de Tres domine, necesariamente no tan sólo ha de ser Tres, sino además impar.

—Ciertamente.

—A tal cosa, decimos, no le advendrá jamás la idea contraria a aquella forma que tal produzca.

—No, por cierto.

—Mas ¿lo producía la idea de Impar?

—Sí.

—Así que a Tres no le advendrá jamás la idea de lo Par.

—No, por cierto.

e —Impartícipe, pues, de par está el Tres.

—Impartícipe.

—No-par, es, pues, la Tríada.

—Sí.

—Decía, pues, que determinemos qué cosas, no siendo contrarias a algo, sin embargo no admiten al Contrario mismo; cual ahora la Tríada, aun no siendo contraria a lo Par, de manera alguna lo admite, puesto que le enfrenta siempre lo contrario; y la Díada se enfrenta a lo Impar; el Fuego,
105 a lo Frío, y otros muchos casos. Pero considera, si lo determinas así: no sólo lo Contrario no admite lo Contrario, sino que, además, aquello que enfrente algo contrario a aquello que le sobreviene, por enfrentarse a ello no admitirá en modo alguno la contrariedad de lo que se le enfrenta.

Recuérdalo una vez más, que nada de malo tiene oírlo muchas veces; el Cinco no admitirá la idea de Par; ni Diez, que es lo doble, la de Impar. Pues bien: Diez no es, precisamente, contrario a otra cosa. Y, sin embargo, no admi-
b tirá la idea de Impar; ni uno-más-una mitad, y semejantes,

ni la Mitad, ni un tercio y parecidos admiten la idea de Entero, —si es que me sigues, y te parece.

—Me parece eso enteramente, respondió, y te sigo.

—Dime, pues, de nuevo, desde el principio; y no me respondas igual a lo que pregunto, sino toma ejemplo de mí, que voy a hablar contra aquella respuesta segura, dada primeramente, viendo otra segura según lo dicho ahora. Porque si me preguntaras: ¿por virtud de qué se engendra en algo el llegar a estar caliente?, no te daré por respuesta esa c segura, mas tonta, de por el "Calor", sino estotra más sutil según lo dicho ahora: por el Fuego. Ni si me preguntas: ¿por virtud de qué se engendra en un cuerpo eso de enfermarse?, no diré que es por la "Enfermedad", sino por la Fiebre; ni ¿por virtud de qué al número le adviene el llegar a ser impar?, diré que por la "Imparidad", sino por virtud de la Unidad, y así de lo demás. Ve si comprendes ya suficientemente lo que quiero.

—Suficientísimamente, respondió.

—Responde, pues, añadió Sócrates: ¿por virtud de qué se engendra en el cuerpo eso de llegar a estar vivo?

—Por virtud del alma, respondió.

d —¿Que no pasa esto siempre así?

—¿Cómo no?, respondió.

—El alma, pues, cuando domine en algo, ¿llegará aportándole Vida?

—Llegará así, respondió.

—¿Hay algo contrario a Vida, o nada lo es?

—Lo hay, respondió.

—¿Qué?

—Muerte.

—Así que, como convinimos por lo dicho, ¿no admitirá jamás el alma lo contrario a lo que ella misma aporta?

—Nunca jamás, respondió Cebes.

—¿Qué, pues?: a lo que no admite la idea de par ¿qué nombre daremos ahora?

—El de impar, respondió.

—¿A lo que no admita lo de justo o a lo que no acepte lo de músico?

—Inmúsico, a lo uno, dijo; injusto, a lo otro.

e —Sea: ¿cómo llamaremos a lo que no admita muerte?

—Inmortal, respondió.

—¿Así que el alma no admitirá muerte?

—No.

—Inmortal es, por tanto, el alma.

—Inmortal.

—Sea, pues, dijo; decimos que queda demostrado, ¿o no te lo parece?

—Y más que suficientemente, Sócrates.

—Pues bien, Cebes, añadió: si a lo impar conviniera necesariamente el ser imperecedero, ¿no sería imperecedero el Tres?

106

—¿Cómo no?

Si lo no-caliente fuera necesariamente imperecedero, cuando se aportara a la nieve lo caliente, ¿saldría la nieve salva e inderretida?, que por cierto, no perecería; ni, a su vez, por permanecer tal, aceptaría el calor.

Es verdad, dijo.

—Parecidamente, pienso, si lo no-frío fuera imperecedero, cuando al fuego le sobreviene algo frío, ni se apagaría ni se destruiría, sino saldría salvo.

—Necesariamente, dijo.

b —¿Y no habrá que decir lo mismo respecto de inmortal? Si lo inmortal es también imperecedero, imposible será que el alma perezca al ser atacada por la muerte; según lo dicho, no admitirá la muerte, y no llegará a estar muerta, al modo que el Tres no será, decimos, par; ni lo será lo impar; ni el Fuego, frío; ni el calor que hay en el Fuego será frío. Pero, dirá alguien: "¿qué impedimento hay en que lo impar, ciertamente no se haga par al sobrevenirle lo par, a tenor de lo convenido, mas en que, desaparecido lo impar, en su lugar surgiera lo par?". Al que tal dijere tendríamos que oponerle el que no perece, porque lo no-par no es imperecedero A quien concediere esto, podríamos oponerle más fácilmente que, sobreviniendo lo par, se irían lo impar y el Tres; y lo mismo opondríamos respecto del fuego y calor y casos parecidos. ¿No es así?

c

—Ciertamente.

—Así, también ahora, respecto de lo inmortal. Si se nos concede que es imperecible, el alma sería, además de inmortal, imperecible; mas si no se nos concediera, haría falta otro razonamiento.

d —Mas para este caso, dijo, no hace falta alguna; sobra decir que cosa alguna dejaría de admitir la corrupción, si lo que es inmortal, siendo eterno, la admitiera.

—Creo, dijo Sócrates, que todos convendrán en que el dios, el eidos mismo de Vida, y si cualquiera otra cosa es inmortal, no perecerán jamás.

—Todos los hombres, ¡por Júpiter!, respondió, convendrán en eso; y más aún, como pienso, los dioses.

e —Puesto que lo inmortal es además incorruptible, ¿qué otra cosa puede ser el alma, caso de ser inmortal, sino indestructible?

—Necesariamente.

—Sobreviniéndole, pues, al hombre la muerte, lo mortal de él, al parecer, morirá; mas lo inmortal iráse sano y salvo e indestructible, evadiéndose de la muerte.

—Así parece evidentemente.

—Muchísimo más, pues, añadió, Cebes, será algo inmortal
107 e indestructible el alma; así que en realidad nuestras almas estarán en el Hades.

—Pues bien, Sócrates, dijo Cebes, yo no tengo nada que decir en contra, ni desconfiar de los razonamientos. Empero si Simmias u otro cualquiera tuviere algo que decir, bien está no callárselo, porque no sé a qué otro tiempo diferirlo, fuera del presente, si quiero decir o escuchar algo acerca de este punto.

—Pero ni yo mismo, añadió Simmias, tengo por qué desconfiar acerca de lo dicho; mas, ante la magnitud del tema,
b y sin menospreciar la debilidad humana, me veo forzado, yo mismo, a desconfiar de lo dicho.

—No sólo esto, Simmias, dijo Sócrates; mas habría que poner a consideración, y en mayor claridad las hipótesis primeras, aun siéndoos dignas de confianza. Y si las discutís suficientemente, seguiréis, tal creo, al razonamiento en cuanto

le es posible al hombre seguirlo. Y si quedare en claro, no busquéis más.

—Dices verdad, respondió.

—Pero, varones, dijo Sócrates; justo es que penséis en que, si el alma es inmortal, hay que cuidarla no sólo durante ese tiempo en el que decimos "se vive", sino durante todo él;
c que terrible es, y lo parece, el peligro, caso de descuidarla.

Porque si la muerte es evadirse de todo, albricias fuera para los malos eso de morir, siendo a la una separarse del cuerpo y de sus maldades, juntamente con el alma. Mas, ahora, puesto que el alma parece evidentemente ser inmortal, no hay para ella escapatoria alguna de los males, ni salvación, fuera de hacerse buena y sensata en superlativo. Porque el alma no llega al Hades con otras posesiones sino con
d las de educación y género de su vida; y, sobre todo, éstas como se dice, favorecen o perjudican al muerto, inmediatamente desde el comienzo de tal peregrinación.

"Dícese que, apenas muerto cada uno, su daimonio —el que le cupo en suerte de por vida— se pone a conducirlo a ese lugar en que han de ser juzgados los allí reunidos para ir al Hades con aquel otro daimonio al que se ha en-
e comendado el llevar Allá a los de acá; mas en habiéndoles cabido la suerte debida, y permanecido el tiempo necesario, otro guía los conducirá, tras muchos y largos períodos de tiempo, de nuevo acá. Tal peregrinación no es como la des-
108 cribe el Télefo de Esquilo, porque dice ser senda sencilla la que lleva al Hades; que, me parece, no es ni única ni sencilla, que en tal caso no hiciera falta guía alguno, ya que nadie erraría jamás caso de ser único el camino.

Mas parécene que, en realidad, tiene muchos desvíos y revueltas; lo digo ateniéndome al testimonio de los ritos y ceremonias de aquí. El alma ordenada y sensata obedece, y no desconoce lo que pasa; mas la que conserva el apetito por el cuerpo o, según lo que dije, la apasionada largo tiempo por él y por el mundo visible, resistiéndose mucho
b y sufriendo mucho, por violencia y de mala gana parte de aquí conducida por el daimonio asignado. Llegada a donde las demás, al alma impura que haya cometido asesinatos perversos o hecho cosas parecidas y obras hermanas de éstas y de

almas hermanas, la huirán todas, la evitarán todas; nadie querrá serle ni compañero ni guía; errará del todo despistada, hasta que pasen ciertos plazos, pasados los cuales, ne- c cesariamente será llevada a su morada debida.

Empero al alma que haya pasado su vida pura y ordenadamente, cáenle en suerte por guías y compañeros los dioses, y vase a habitar en lugar a ella apropiado.

Hay, por otra parte, maravillosas regiones en la tierra; y no es ésta ni tal ni cual suelen suponerlo los que sobre ella discurren de ordinario, —así me lo han persuadido".

Y Simmias dijo: ¿En qué sentido lo dices?, Sócrates. d Que yo mismo he oído muchas cosas acerca de la tierra, mas no las que tú crees. Así que con gusto te oiría.

—No creo, Simmias, disponer yo del arte de Glauco en narrar cuál son las cosas; mas narrarlas como verdaderas me parece cosa más difícil, aun para el arte de Glauco; y tal vez no sería yo capaz de ello, aparte de que, aun si lo supiera, me parece, Simmias, que mi vida no da para la mag- e nitud del tema. Mas nada impide que tratemos de cuál creo sea la idea de la tierra y de sus regiones.

—Pues esto bastará, replicó Simmias.

—Estoy convencido, dijo Sócrates, de que, en primer lugar, la Tierra es redonda y se halla en el medio del Cielo y de 109 que no necesita ni de aire ni de otra fuerza alguna para no caer; le basta para ello con que se mantenga la homogeneidad omnidireccional del Cielo consigo mismo y el propio equilibrio de la Tierra, porque una cosa en equilibrio, colocada en el centro de algo homogéneo, no tendrá hacia dónde inclinarse más o menos; parecidamente se mantendrá la tierra sin inclinación. Tal es mi primer convencimiento.

—Y correcto, por cierto, añadió Simmias.

—Además, continuó, creo que es la tierra algo grandísimo, y que nosotros, los que habitamos entre las columnas de Hércules y el Fasis, estamos en una pequeña parte al derre- b dor del mar, algo así como hormigas o ranas al derredor de charca; y que otros muchos habitan en otros muchos lugares parecidos, pues hay, por todas partes sobre la tierra, cavidades muchas y variadas, en ideas y en magnitud, a las que afluyen el agua, la niebla y el aire. Mas la Tierra misma

descansa en el Cielo —pura en el puro, donde están los astros— que los más de los ocupados habitualmente en c semejantes temas llaman "éter"; base de éste son las cosas dichas, que afluyen continuamente hacia las concavidades de la tierra.

Mas nosotros, ignorando que habitamos en tales cavidades, creémonos sobre la superficie de la tierra, parecidamente a quien, morando en el fondo del océano, creyera que habita sobre el mar y viendo, a través del agua, el sol y demás astros, pensara que el mar es el cielo, no habiendo llegado jamás, por la profundidad del mar y debilidad suya, d a ascender a su superficie, ni conseguido ver, asomándose y sacando la cabeza fuera del mar, estotro lugar, muy más puro y bello que el suyo, ni hubiera oído algo de quien lo hubiera visto.

Esto mismo creo que nos ha pasado; porque, habitando en una concavidad de la tierra, pensamos estar sobre ella, y llamamos al aire "cielo", cual si a través del aire, hecho cielo, discurrieran los astros. En realidad resulta lo mismo: que por debilidad y desidia no somos capaces de llegar a e lo último del aire; porque, si alguno llegara a tal límite o, hecho alado, volara, pudiera emergiendo —al modo como ahora los peces, emergiendo del mar, ven lo de acá— ver lo de Allá; y si su naturaleza fuera capaz de aguantar tal espectáculo, podría reconocer que tal es el *verdaderamente* Cielo y la *verdaderamente* luz y cómo es *verdaderamente* la tierra.

Porque *esta* tierra, *estas* piedras y el lugar íntegro de 110 *acá* está corrompido y corroído, cual lo que se halla en el mar, por la salmuera; que nada digno de mencionarse crece en el mar y, por decirlo así, nada llega a perfección; mas sí hay cavernas, arena, inmensidad de barro, y lagunas donde haya tierra; y, respecto de nuestras bellezas, nada hay en él de comparable.

Mas Aquéllas, parecerían aun más distinguidas frente b a las nuestras. Si por cierto fuera bello contar un mito, es digna de oírse, Simmias, la calidad de las cosas de nuestra tierra en cuanto bajo el Cielo.

—Por cierto, Sócrates, respondió Simmias, que con gusto oiríamos el mito.

—Se dice, pues, compañero, continuó Sócrates, primero, que, si desde Arriba se mirara a nuestra tierra parecería —cual esos balones revestidos de doce piezas de cuero— abigarrada, coloreada a parches, respecto de lo cual los colores de acá
c resultarían muestras, cual las que usan los pintores.

Mas desde Allá la Tierra entera está coloreada, y de colores mucho más resplandecientes y puros que éstos de acá; ya que una parte es púrpura, y admirable de belleza; otra dorada, otra blanca, más que cal y nieve, y compuesta parecidamente de otros colores, más en número y más bellos de los que hemos visto nosotros.
Además: esas mismas concavidades de la Tierra, rellenas de agua y de aire, ofrecen ya un cierto eidos de color, brillando en medio de la variedad de los demás colores, de modo que dan de Ella, un eidos de apariencia una, continua y variada.

d Pero en esta, por ser tal, crecen, a proporción, las cosas: árboles, flores y frutos; y según esa misma proporción montes y piedras son más bellos que los nuestros en punto a Figura, transparencia y colores.

Esas nuestras piedras preciosas, tan apreciadas: sardónices, jaspes, esmeraldas y parecidas son retazos de aquéllas; nada hay Allá que no sea precioso y muy más bello que éstas.

Y es la causa de ello el que aquellas piedras son puras
e y no corroídas ni corrompidas como las nuestras por la putrefacción y salmuera de lo que sobre ellas afluye, que es lo que en piedras, tierra, animales y plantas causa fealdad y enfermedades.

Esa misma Tierra está adornada de todas estas cosas, además de oro, plata y parecidas, porque las tiene de manifiesto, y son muchas en número, grandes y en muchos luga-
111 res, de manera que tal Tierra resulta a la vista espectáculo para bienaventurados espectadores. Hay sobre ella animales muchos y variados, y hombres; algunos de ellos habitan en su medio, otros junto al aire, cual nosotros a la vera del mar; algunos en islas, junto al continente, circunfluidas de aire. Y, en una palabra, lo que agua y mar son para nuestras ne-

cesidades, eso mismo es allá el aire; y lo que para nosotros
b el aire, para aquellos el éter.

Las estaciones de tal Tierra tienen un tempero tal que los hombres no se enferman, y viven mucho más que los de acá; y en vista, oído, sapiencia y todo lo a esto parecido, distan de nosotros con igual distancia que la que separa aire de agua, aire de éter, en cuanto a pureza. Hay además grutas y santuarios de dioses en los que, en realidad, los dioses moran, y de los que emergen voces, profecías y visiones de los dioses y otras tales convivencias de unos con
c otros; ven a Sol, Luna y astros tal cual son en sí, y de todo ello es acólito la bienaventuranza.

Tal es en total la naturaleza de aquella Tierra y de su contorno. Mas hay por toda ella, circundando sus concavidades, muchas regiones; de ellas, unas, más profundas y amplias que las habitadas por nosotros; otras, más profundas, pero de menor abertura que las nuestras; otras, menores en profundidad que las de aquí, y más anchas. Todas
d ellas están entrelazadas mutuamente y de mil maneras, más estrecha o más ampliamente, y tienen pasos por los que fluye de unos a otros, cual a copas, el agua; hay de perennes ríos dilatadas extensiones bajo la tierra, y los hay de aguas frías y calientes; mucho fuego, y grandes ríos de él; muchos también de barro líquido, más o menos límpido, más o menos turbio, cual en Sicilia los ríos de barro que fluyen ante la
e lava, y la lava misma. De todos ellos se rellenan cada una de estas regiones, según que, en su turno, les llegue la inundación circulante. Todo ello se mueve arriba y abajo, cual si esta Tierra oscilara de algún modo; tal oscilación es, de natural, así: una de las aberturas de la tierra es mayor que las demás y atraviesa, perforándola, a la Tierra entera; de
112 ella canta Homero por estas palabras:

Allá, lejísimos, donde, bajo la tierra, el abismo es profundísimo;

y, en otras partes, él y otros poetas llaman a tal abismo "Tártaro", porque a esta abertura afluyen todos los ríos y por ella efluyen, cada uno a su manera, según las tierras por las que fluyan. Mas la causa de que todos los ríos afluyan y efluyan de ahí es que tal líquido no tiene ni fondo ni

base; oscila y ondula arriba y abajo, y tanto el aire como
b el viento hacen eso mismo que él; síguenle, pues.

Y tanto cuando tal líquido tiende a lo superior de la tierra como cuando tiende a lo inferior, cual si respirara, el viento fluye espirando o inspirando; de parecida manera, el viento, al oscilar con tal líquido, da lugar tanto al salir como al entrar a terribles e irresistibles ventarrones.

c Cuando el agua se retira al lugar que llamamos inferior, de él fluye hacia tales ríos y los llena, cual los que bombean; mas cuando se retira de allá y tiende hacia acá, rellena los de acá una vez más; y los así rellenados fluyen por los canales y a través de la tierra, y en llegando a los lugares a que sus cuencas los conducen, forman mares, lagos, ríos y fuentes.

De aquí, una vez más, se hunden en la Tierra; habiendo algunos recorrido amplias y muchas comarcas, otros,
d pocas y estrechas, desembocan, de nuevo, en el Tártaro, algunos más abajo de lo que regaban; otros, menos; mas todos afluyen más abajo de su desembocadura. Algunos caen por la parte contraria a la que efluyen; otros, por la misma.

Los hay que una y muchas veces circunfluyen la Tierra, cual si fueran serpientes; descienden lo más posible, y se
e despeñan. Es posible descender al centro por ambas partes, pero no más allá de él, porque se levanta por ambas partes una pendiente, enfrente de ambos ríos.

Hay, por cierto, otros muchos, grandes y variados ríos; mas entre todos ellos hay cuatro, de los cuales el mayor, más externo y circunfluyente, es el llamado Océano, y frente a él y circulando a la inversa está el Aqueronte que fluye por desiertos y lugares parecidos y, fluyendo subterráneamente,
113 mente, llega al lago Aquerusias, lugar al que llegan también las más de las almas de los muertos, de donde, habiendo permanecido los tiempos asignados, unas más largos, otras más cortos, son de nuevo enviadas a nacer de animantes.

El tercero de estos ríos desemboca en la mitad de los otros dos, y cae, cerca de su nacimiento, a un lugar grande, quemado por gran fuego, y hace un lago mayor que nuestra mar costanera, bullente en agua y barro; de ahí fluye en

b círculo, turbio y barroso, circuyendo llega, entre otras partes, a los confines del lago Aquerusias, sin mezclarse con el agua.

Empero, tras muchas circunvoluciones subterráneas desemboca en lo más bajo del Tártaro; a este río llaman Piriflegetón, del cual surgen escupidas las lavas al llegar a tierra.

Opuesto a éste, el cuarto cae, primero, a un lugar terrible y salvaje, tal se dice, de color total azul oscuro; río al c que llaman Estigia; y a la laguna, que el río hace al desembocar, Estyx.

Caído aquí, y recibidos en sus aguas terribles poderes, húndese en la tierra; circula en sentido contrario al Piriflegetón y sale a su encuentro en el lago Aquerusias por la parte contraria. El agua de este río no se mezcla con ninguna otra; también él, yendo circularmente, se precipita en el Tártaro, opuestamente al Piriflegetón; su nombre, el que le dan los poetas, es Cocito.

d Siendo esto así, cuando los muertos llegan al lugar al que los conduce el daimonio peculiar a cada uno, se juzga, ante todo, sobre quiénes han vivido bien y piadosamente y quiénes no. Y los que pareciere haber vivido medianamente, en llegando al Aqueronte y subiendo en las barcas destinadas a ellos, arriban en ellas al lago y en él moran; y, purificados de sus injusticias, pagando las penas, son absueltos, si en algo alguien faltó; mas cada uno recibirá la recompensa digna de sus buenas obras.

e Pero los que parecieren incurables por causa de la magnitud de sus faltas: por haber perpetrado muchos y grandes sacrilegios, asesinatos perversos, enormes y muchos u otros crímenes a éstos parecidos, el Destino adecuado arrójalos al Tártaro, de donde no saldrán.

Mas los que pareciere haber cometido faltas sanables, sin duda, mas grandes —cual haber puesto violenta y airadamente las manos sobre padre o madre— y vivan lo restante de su vida arrepintiéndose de ello, o que de una u 114 otra manera se hayan hecho homicidas, los tales caen necesariamente al Tártaro.

Mas caídos, y pasado un año, los expulsa la corriente; a los homicidas, por vía del Cocito; a los parricidas y matri-

cidas por la del Piriflegetón; arrastrados hasta el lago Aquerusias, gritan y llaman: algunos, a los que asesinaron; otros, a los que ultrajaron; clamorosamente les piden y suplican que les permitan salir del lago y los acojan; y si lo obtienen, salen y cesan sus males; mas si no, son arrastrados al Tártaro y
b de allí de nuevo a los ríos, y no cesarán de padecer todo esto hasta que aplaquen a los que ofendieron.

Tal es la pena impuesta por los jueces.

Mas los que pareciere haber vivido de manera distinguidamente santa, éstos son los que, libres de todos estos parajes dentro de la Tierra y evadidos de ellos cual de pri-
c siones, ascienden a la morada pura y habitan sobre la Tierra.

De entre todos éstos, los purificados suficientemente por la filosofía, viven en adelante y enteramente sin cuerpos; llegan a moradas aún más bellas que no es fácil describir ni el tiempo presente da para ello.

Por todo lo cual, Simmias, hay que practicar todo lo expuesto para así hacerse durante la vida con virtud y sapiencia. Que bello es el premio, y grande la esperanza.

d Ponerse fuerte en que las cosas son tal cual las he expuesto, no le está bien a varón de entendimiento; mas que sean así o algo así las referentes a nuestras almas y sus moradas, me parece, puesto que el alma es evidentemente inmortal, que es acertado y que vale la pena correr un peligro quien tal creyere; porque bello es tal peligro, y es preciso como encantarse a sí mismo con todo esto que por esto alargo desde hace rato el mito.

Pero, precisamente por esto, ha de estar respecto de su alma, bien animado todo varón que, durante su vida, haya despedido los placeres corporales, y su ornato, cual extraños,
e creyendo que hacen más bien lo contrario; mas que se esforzó respecto de los placeres del aprendizaje, adornando el alma no con ornato extraño sino con el propio: continencia, jus-
115 ticia, valentía, libertad y verdad.

Así aguarda su partida al Hades, preparado para cuando lo llame el Hado. Vosotros, Simmias, Cebes y los demás, partiréis, dijo, cada uno a su tiempo. Empero a mí, diría un trágico, el Hado me llama ya, y es tiempo de ir al baño,

—que parece ser mejor beber, bañado, el veneno—, así no tendrán las mujeres el trabajo de lavar al muerto".

En habiendo hablado así, dijo Critón: "Sea, pues, Só- b crates. Mas ¿qué encomiendas nos haces respecto de tus hijos o de cualquier otro asunto?, que nosotros te las haríamos de la mejor gana.

—Lo que siempre digo, Critón, replicó Sócrates, no es nada nuevo: que, si vosotros os cuidáis de vosotros mismos, haréis de buena gana —en favor mío, de los míos y de vosotros mismos— lo que hiciéreis, aun si no me lo prometéis ahora. Mas si os descuidáis de vosotros y no queréis vivir, siguiendo cual huellas lo dicho ahora y anteriormente, aun si me prometéis ahora muchas cosas y en firme, no haréis nada.

c —Nos esforzaremos, respondió Critón, en hacerlo así. Mas, ¿cómo te enterraremos?

—Como queráis, dijo, si es que me agarráis y no me os evado". Y sonriendo tranquilamente y mirándonos, dijo: "Amigos, no persuado a Critón de que soy el mismo Sócrates el que ahora está dialogando con vosotros y dando la última mano a lo dicho; sino que piensa que soy ya aquel a quien bien pronto verá muerto, y pregunta cómo me ente- d rrará. Lo que vengo diciendo desde hace mucho rato: que, después de bebido el veneno, no estaré ya con vosotros, sino habré partido a felicidades de bienaventurado, paréceme cual si las dijera a otro propósito: animaros a vosotros, y, a la vez, a mí mismo. Garantizad a Critón, dijo, la garantía contraria a la que él dio a los jueces; él, la de que yo me quedaría; vosotros garantizadle de que no me quedaré, una vez muerto, sino de que partiré, para que así Critón lo e lleve más fácilmente, no viendo mi cuerpo, o quemado o sepultado; y no lo lleve a mal, cual si me estuvieran pasando cosas terribles, y no diga en el entierro que expone a Sócrates o lo lleva a enterrar o lo sepulta.

Sabe, pues, óptimo de Critón, añadió, que el no hablar bellamente no sólo es incorrección contra el hablar mismo, sino inyecta maldad en las almas. Hay, pues, que tomar coraje y decir que se entierra a mi cuerpo, y que lo entierras 116 de la manera que te plazca y creas ser más legal".

Dicho esto, se levantó, y para bañarse pasó a otra pieza.

Critón le siguió, pero a nosotros nos indicó que nos quedáramos. Nos quedamos, pues, dialogando acerca de lo dicho y reexaminándolo; pero tratando una vez más de la desgracia que nos sobrevendría, teniéndonos sencillamente por privados de padre, huérfanos de por vida.

Mas después de que se bañó y se le trajeron los hijos
b —tenía dos pequeños, mas uno grande— y llegaron las mujeres de la familia, hablóles en presencia de Critón y encomendóles sus voluntades; a mujeres y niños indicó que se fueran, mas él volvió a nuestro lado.

Y casi era ya la puesta del sol, que largo tiempo había pasado dentro. Vuelto y bañado, se sentó. Después de todo lo cual ya no habló mucho. Llegó el esbirro de los Once y, de pie junto a él, le dijo: "Sócrates, en nada tendré que retractarme respecto de ti como tengo que hacerlo con otros: que
c se encolerizan y me maldicen cuando les anuncio que han de beber el veneno, tal como lo mandan los magistrados. En todo este tiempo te conocí bien diferente, cual el varón más noble, manso y bueno de cuantos hayan aquí venido. Y aun ahora sé muy bien que no te encolerizas conmigo, sino con aquellos que sabes ser los causantes. Ahora, sabes lo que he venido a anunciarte; ¡adiós!, y trata de tomar lige-
d ramente lo irremediable". Y con lágrimas, y volviéndole la espalda, se fue. Mas Sócrates mirándole dijo: "¡adiós!, lo haremos así". Y a nosotros nos dijo: "¡qué civil es el hombre! Todo este tiempo me visitaba y a veces hablaba conmigo y era el mejor de los hombres, y aun ahora ¡qué noblemente me llora! Pero, vamos Critón, obedezcámosle, y que me traigan el veneno, si es que está ya molido; mas si no, que se lo muela". Y Critón, replicó: "me parece, Sócrates, que el sol está aún en los montes y todavía no se pone.
e Yo sé de otros que lo beben bien tarde después de que se les anunció, comiendo y bebiendo mientras tanto en grande, y pásanlo algunos en la compañía de los que quieren. Pero no te apresures, todavía hay tiempo".

Mas Sócrates replicó: "Esos que tú dices, Critón, deben tener sus razones para hacerlo así; que piensan, haciéndolo, ganar algo; pero yo tengo mis razones para no hacerlo, que nada creo ganar con beberlo un poco más tarde, sino hacer el ridículo ante mí mismo, aferrándome a la vida y temiendo

117 donde nada hay que temer. Así que, digo, obedece y no hagas otra cosa".

En oyéndolo Critón hizo una seña al muchacho que estaba al lado, quien, saliendo, y tras bastante rato, volvió con el hombre que le debía dar el veneno; traíalo ya triturado.

Viendo, pues, Sócrates al hombre dijo: "¡Sea!, óptimo; puesto que tú entiendes en esto ¿qué hay que hacer?

—Ninguna otra cosa, contestó, sino, bebido, dar unas vueltas hasta que notes pesadez en las piernas; inmediatamente, sentarte. Así obrará el veneno mismo".

b Y a la vez tendió la copa a Sócrates, quien tomándola con grandísima placidez, Equécrates, sin temblar ni cambiar la color y el semblante, sino mirando al hombre, cual toro —tal era su manera de mirar— añadió: "¿qué dirías acerca de hacer con esta copa una libación en honor de alguien? ¿Está permitido o no?

—Trituramos, respondió, tanto cuanto creemos ser conveniente beber.

—Lo sé, dijo Sócrates. Mas es conveniente y necesario rogar c a los dioses que resulte feliz la peregrinación de aquí para Allá. Que es lo que yo pido; y que sea así".

En diciendo que dijo esto, decidida, tranquila y calmadamente la apuró.

Hasta entonces, los más de nosotros habíamos conseguido, de alguna manera, refrenar las lágrimas; mas, cuando vimos que bebía y terminaba de beber el veneno, ya no pudimos; a mí, violentamente y a raudales, se me fueron las lágrimas, de modo que, cubriéndome, lloré por mi mismo, no por él, sino por la desgracia de quedarme privado de tal varón y amigo.

d Critón se levantó y salió antes que yo, porque no era capaz de reprimir las lágrimas. Mas Apolodoro, quien había estado llorando todo el tiempo, prorrumpió en lamentos y no hubo ni uno de los presentes al que no forzara a lamentarse, a excepción, por cierto, de Sócrates.

—"Qué hacéis", dijo, "¡desconcertados! Que, por cierto, despedí a las mujeres sobre todo para que no se descom-

pusieran así, pues he oído que conviene morir con buenas y bellas palabras: tranquilizaos, pues, y sed fuertes".

e Oyendo lo cual, nos avergonzamos y represamos las lágrimas. Mas él, poniéndose a dar vueltas, al decir que sentía las piernas pesadas se acostó de espaldas, tal como se lo indicó el hombre; quien palpándole y dejando pasar un tiempo, observaba pies y piernas; después, golpeándole con fuerza el pie, preguntóle si sentía algo.

—"No", respondió.

118 Después de lo cual palpóle, de nuevo, las piernas, y, subiendo, nos mostró así que se enfriaba y enrigidecía. De nuevo lo palpó y dijo que, cuando llegará el veneno al corazón, partiría. Ya casi se le había enfriado la región del bajo vientre, mas descubriéndose —estaba cubierto— dijo: "Critón, debemos un gallo a Esculapio, dádselo, pues; y no os descuidéis.

—Así será, respondió Critón. Mira si tienes aún algo que decir". A tal pregunta no hubo respuesta. Pasado breve rato se movió; el hombre lo descubrió; sus ojos estaban fijos. Viendo lo cual Critón cerróle boca y ojos.

Tal fue, Equécrates, el final de nuestro compañero; varón, diríamos nosotros, de entre aquellos con quienes convivimos el mejor, aparte del más sabio y justo.

NOTAS AL FEDON

58 a.

Aquellos "dos veces siete" (δὶς ἑπτά). "Aquellos": los ya conocidos por la tradición, y numerados según la fraseología vieja "dos veces siete": siete jóvenes, siete doncellas, tributo que cada nueve años pagaba Atenas a Minos para terminar la guerra que, en venganza del asesinato de su hijo, hacía Minos a Atenas. La tercera vez que lo pagaron fue la última. Teseo mató al Minotauro, salvándose a sí y a "aquellos".

59 b.

"los razonamientos", οἱ λόγοι. Véase en Cl. I. 1 el carácter de acorde", multisignificacional, de la palabra λόγος. La calidad de tal "acorde" —y que lo es— la confirmará el diá-logo entero. La palabra "razonamiento" no resuena sino a una sola nota: la racional. El lector se apercibirá de a cuántas más resuenan, y en qué momento unas más, otras menos, a lo largo del diálogo. El diálogo tiene "timbre".

61 a.

"haber satisfecho a mi conciencia", ἀφοσιώσασθαι. Tal vez más literal y ajustado "haber expulsado (ὠθεῖν, ὤσασθαι) tal impiedad (ἐφ' ὅσιον): la de no obedecer a ensueño enviado por dios. La palabra "conciencia" no existe en griego con la significación inevitable, actual.

61 c.

"no es Lícito", οὐ θεμιτόν. La palabra "lícito" es "acorde" (Cl. I); resuenan, aún a la vez y a la una, para el griego los significados de "lícito": permitido por la ley humana y "Lícito" permitido por ley divina: de la diosa Θέμις, garante de la permisión, o vengadora de la transgresión. La mayúscula "L" delata en el adjetivo el nombre propio. (Cl. I.6). El perenne tono de "religiosidad" que resuena, perceptible, a lo largo del diálogo exige tales toques de atención al lector moderno, si ha de percibir el timbre de un diálogo entre griegos de hace sus dos mil cuatrocientos años. Y se lo exige al traductor, fiel en la medida de lo posible.

62 c.

"dios" (θεός). La frase ὁ θεός es ambigua. A veces designa un dios especial: del que se venía hablando, vgr. de Apolo: "este dios". A veces es una designación genérica cual la de "el hombre" que admite un plural de

hombres. "El dios" designa el género divino, en que entran muchos dioses. Así que el singular θεός no implica "unicidad", o un solo Dios verdadero.

63 e.

"en realidad de verdad" (τῷ ὄντι). Frase "hecha" (Cl. II.3; IV.3), indicadora aquí de "tomar en serio, en real" el filosofar, cual tarea vital de por vida (y muerte, διατρίψας τὸν βίον).

64 b.

"filosofantes", φιλοσοφοῦντας, filosofantes en realidad de verdad (τῷ ὄντι). Filósofo en servicio activo, durante toda su vida, y aun en la muerte. No, profesión u ocupación a ratos. Filosofante es filósofo que lo sea verdaderamente (ἀληθῶς). Y a la inversa.

64 c.

"él (el cuerpo) a ser o estar siendo de por sí mismo" (αὐτὸ καθ' αὑτό) y poner al alma a estar siéndose "ella de por sí misma" (αὐτὴν καθ' αὑτήν). Esa frase "hecha" (Cl. II.3) indica un refuerzo y nuevo estado (nueva manera de serse o de estarse siendo) de cuerpo (de un alma) y de alma (de un cuerpo). Recogerse el alma de "estar siendo" *de* un (su) cuerpo, recogerse el alma *de* su estado (de estarse siendo) exteriorizada o enajenada de sí en el cuerpo —que es su otro—, y ponerse a sí mismo por sí mismo a serse (en estado) de sí para sí mismo: serse "misma". Y, consecuentemente, el (su) cuerpo queda puesto (γεγονέναι) a ser él para sí: a ser cuerpo en cuanto cuerpo, dejando de ser cuerpo de *(su)* alma; pierde el ser *del* alma.

Tal frase técnica, y admitida por los dialogantes cual entendible sin más, es frase-programa de "acciones"; y no una mera palabra, ineficiente. Indica la real posibilidad de cambiar realmente (τῷ ὄντι) el estado del alma y del (su) cuerpo. El cuerpo que —en estado natural o inmediato y previo a filosofar un filosofante de por vida— está siendo cuerpo de una (su) alma, es decir: poseyendo el ser del alma cual suyo —incorporando al alma—, y, a su vez, el alma que —en tal estado— está siendo alma *de* (un *su*) cuerpo, o sea: animando al cuerpo-en-animándolo —se ponen a ser cada uno en cuanto tal, a ser "de por sí mismo": a serse o sei-ipsi-serse. Tal cambio de estado, en cuerpo y alma, arranca del alma.

Si no se admite, o concibe, cual real (τῷ ὄντι) tal nuevo estado —el de mismidad o en-si-mismamiento— y que se adquiere por filosofar realmente (τῷ ὄντι) y verdaderamente (ἀληθῶς), todo lo que, a este propósito, dicen aquí Sócrates y codialogantes, resulta pura palabrería que en nada ayudará a morir "filosofantemente" a Sócrates y a nadie.

Las frases "αὐτὸ καθ' αὑτό" son indicadores de "re-identificación", de potenciaciones de identidad. Hay diferencia real de estado entre estar siendo

uno —*un* hombre, *un* caballo, *una* gota de agua . . .— y estar siendo *uno mismo*. Estado de *"mismidad"*, superior y reforzante original del estado de simple, simple e inmediata, "unidad".

Todo esto estaba ya en el ambiente —verbal, conceptual, práctico— en que se desarrolla el diálogo.

Da el "tono" real, ontológico, al diálogo. Pasar por alto tales frases "hechas" fuera preterición imperdonable en un filosofante.

Fundadamente podemos suponer que Sócrates pondría énfasis vocal al pronunciarlas a propósito, y repetirlas insistentemente. La traducción las subraya, de cuando en cuando, con tal finalidad. Es una manera actual de énfasis.

65 c.

"algo de los entes", τὶ των ὄντων. Era ya otra frase técnica, enfática. Las palabras εἶναι, ὄν (ser, ente) son palabra "acorde" (Cl. I) de dos significados simulsonantes: ser-y-estar (Cl. IV.3).

Las cosas no siempre están siendo lo que son. El hombre es racional; mas no siempre está siendo racional. El agua es H_2O; mas no siempre está siendo líquida, o sólida (hielo) . . . No se es ser, (τῷ ὄντι), en realidad, si no se está siendo lo que es en un estado. El agua no es, realmente agua, si no está siéndolo en uno de sus (posibles) estados.

Para designar, pues, el que una cosa está siendo su ser, está siendo lo que es, o que lo está realmente siendo (τὸ εἶναι. τὸ ὄν, τῷ ὄντι) se inventó, y emplea, la frase "τὶ τῶν ὄντων"; al razonar, al razonar uno para sí mismo (λογίζεσται) —al *estar* razonando— se pone de manifiesto (κατά-δηλον) ante el alma algo de lo que, real y verdaderamente (τῷ ὄντι), tienen de *ente* las cosas.

"Lo ente" (τὸ ὄν) es, pues, lo que una cosa tiene, o tenga, en estado de "estar siéndo"-lo. Se puede, pues, y tiene perfecto sentido, la frase "apetecer lo ente" (de una cosa): ὀρέγηται τοῦ ὄντος (65 c).

65 d.

"esencia: lo que le toque de ente a cada una", οὐσίας ὅ τυγχάνει ἕκαστον ὄν. O lo que de ente (ὄν) esté siendo (o teniendo), por suerte, por Suerte (τύχη, Τύχη, τυγχάνειν, Cl. I.6) cada una.

66 a.

"dé en lo ente", ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος. Tenga la suerte (τύχη, Τύχη, τυγχάνειν) de dar en lo ente (de cada cosa).

66 c.

"cacería de lo ente", θήρα τοῦ ὄντος. "Cacería" refuerza, o ilustra, el componente de τύχη: de Suerte, en llegar a conocer lo que una cosa está, en

realidad, siendo; y el componente, o tono, de Suerte, con que se vive en "ente": o con lo que las cosas tienen de "ente".

Todo esto está sonando, cual acorde (Cl. I), en tales frases.

66 e.

"poseer riquezas", τὰ χρήματα κτᾶσθαι. Literalmente: nos sentimos forzados (ἀναγκαζόμεθα) a poseer las cosas-de-uso (χρήματα, χρέος): bienes de uso necesario; no de lujo, o de cambio. Es criterio, y norma, para filosofantes. Tal posesión lo es en favor de una necesidad corporal; jamás, del alma.

67 c.

Que a tal purificación del alma de su cuerpo haya que tomarla en real lo delatan los encarecimientos: separarla (χωρίζειν) de él, acostumbrarla (ἐθίσαι) a que esté ella consigo misma (αὐτὴν καθ' αὑτήν), recogerse a sí del cuerpo (συναγείρεσθαι), desdispersarse (ἀ-θροίζεσθαι) y morar (οἰκεῖν) sola consigo misma (μόνην καθ' αὑτήν), desatada (ἐκ-λυομένην), cual de cadenas, del cuerpo. Todo ello son acciones, y hábitos, reales que han de dar un efecto real: purificar del cuerpo al alma.

67 c, d.

"separación" (χωρισ-μός, χωρίζειν), en región (χώρα) aparte, ya en este mundo, en lo posible (κατὰ τὸ δυνατόν).

68 a.

"consieron" (συν-ὄντος). El estado de vivir (alma en cuerpo) los dos unidos, y el intento (atentado real) de morirse ya, aun durante la vida actual, alma a cuerpo está planteado y tratado en nivel, y rigor, de "ser (συν-ὄντος). Pasar de con-serse a des-serse. Sócrates lo toma así, en serio, en real (τῷ ὄντι); si no, todo esto degenerara en palabrería, inoperante y extemporánea.

68 e.

Amante-de-sabiduría (φιλό-σοφος), amante-de-dinero (φιλο-χρήματος), amante-de-honra (φιλό-τιμος). El guión usado sirve para denotar la unidad —y, a la vez, los componentes— de la palabra griega, tratando, además, de evitar se las tome en bloque, cual simples, tal si se dijera "avaro, ambicioso, sabio". Esas palabras compuestas estaban estrenando su unión. Eran novedades. Y la pronunciación debía poner énfasis en las partes y en el todo de ellas.

69 e.

"endiosados", por el dios Baco, βάκχοι.

70 b.

"dialoguemos en mitos", δια-μυθο-λογοῦμεν. "Acorde", bien sonante verbal y significacionalmente (Cl. I), de λόγος y μῦθος; de razonamientos y mitos, —cual se dirá y oirá en la continuación del diálogo.

71 - 72.

Para percibir la fuerza del razonamiento, adviértase que se habla de contrarios, o enfrentados (ἐν-ἀντίον) (1) mas formando un par (ἄμφω), y (2) par en correlación mutua (ἀλλήλων); (3) y ambos en interacción mutua: el uno *se* hace (γίγνεσθαι) lo que (va a ser) es él a costa del ser (del des-hacer*se*) el otro; (4) y tal actividad es espontánea: es un engendrar*se* a sí mismo —hacer*se* caliente, hacer*se* frío, hacer*se* mayor, hacer*se* menor, despertar*se*, dormir*se*. Casos especiales de "engendrar*se*", γίγν-εσθαι; no de engendrar uno a otro. *Se* engendra uno a costa de desengendrar*se* (dejarse de ser) el otro. Hacer*se* caliente es o llega a ser-*se* caliente... (5) Tal correlación es de estilo circular (72), no rectilíneo (εὐθεῖα τις): va hacia el de enfrente (καταντικρύ); mas da la vuelta y *se* invierte (ἀνα-κάμπτειν) en su contrario, y así no cesa jamás la generación, terminando por estar todo en un solo y definitivo estado, —así, todas las cosas dormidas, sin posibilidad ya de despertarse; todas calientes sin posibilidad de enfriarse ...; todas muertas, sin posibilidad de revivirse ... o al revés.

Recuérdese que Sócrates está hablando mitológicamente (70 b).

72 c.

La cita de Anaxágoras ὁμοῦ πάντα χρήματα, no puede significar "todas las cosas en el mismo lugar", sino "en el mismo estado", —sea o no el inicial de caos. Y este sentido lo exige el argumento. "Todo, dormido", "Todo, muerto", en definitiva. ¿En lugar de ὁμου hay que leer ὅμως?

73 a.

"intrínseca ciencia ...", ἐν-οὖσα.

"diagramas", διαγράμματα. Trazado (διά) de líneas, para hacer una figura que ayude a "recordar", —a sacar de la ciencia que el alma tiene en sí intrínseca: la demostración de un teorema.

74 a, b.

"Lo Igual mismo", αὐτὸ τὸ ἴσον. Sobre eidos véase Cl. III.1; sobre refuerzos propios de un eidos, Cl. II.2, IV 1. 2, 3. Sobre la conexión de eidos y "lo que es", "qué es", αὐτὸ ὅ ἐστιν. El pronombre demostrativo "Aquello" (ἐκεῖνο) se refiere a (un) eidos, y, en especial, a su carácter de algo diverso (ἕτερον) de todo lo demás.

74 d.

"propenden", "apetecen", "quieren", βούλεται, ὀρέγεται, son palabras usadas aquí por Sócrates. Tono "onto-lógico".

75 b.

"tener la Suerte", τυχεῖν. (Cf. Cl. I.6).

75 c.

"La ciencia (ἐπιστήμη) de lo Igual"; es ciencia porque da la posibilidad de reconocer que lo Igual es eidos, que las cosas son iguales y en qué grado lo son —imitaciones, eídolos, siluetas ...— de lo Igual. Lo Igual ordena, por tanto, todo un universo de cosas según igual-mayor (que Igual)-menor (que Igual). Por tanto hace posible la matemática como ciencia. A continuación menciona Sócrates lo Mayor y lo Menor, y todo lo a esto parecido: lo Bello, lo Bueno mismo, lo Justo, lo Pío. Es decir: entes de tipo eidos a los que ponemos cual sello (ἐπι-σφραγιζόμεθα) eso de "qué es él mismo" (αὐτὸ ὅ ἐστιν).

76 d.

"toda esa clase de esencias", πᾶσα τοιαύτη οὐσία. Para el significado de οὐσία (esencia) véase Cl. 1.2. Adviértase que aplica tal palabra Sócrates a los eídoses; y, con todo rigor, pues un eidos tiene todo lo que tiene en estado de propiedad propísima o inalienable; mientras que las demás cosas tienen algo por parti-cipación, asemejamiento, silueta, —así las bellas, respecto de lo Bello; las mayores, respecto de lo Mayor.

77 a.

"persuadir" (πείθειν), ἀπιστεῖν (desconfiar-no creer-y-no fiarse) de las razones (τοῖς λόγοις). Los razonamientos no persuaden por ser sólo razones; y de una razón se puede des-confiar. Continúa el diálogo en "tono" mitológico. Los razonamientos se pretende sean razones-creíbles. Convencer-y-persuadir.

78 d.

"idéntico y monoeidético ello en cuanto él mismo", μονο-ειδές: cada eidos es lo que es de manera única (es "único" en su orden) y firme (μόνος, μένειν), y lo es "él en cuanto él mismo, de por sí mismo (αὐτὸ καθ' αὑτό) e idénticamente (κατὰ ταυτά)". Enfasis insistente en los caracteres propios de una realidad de tipo eidos. (Cl. III. 1; II.2; IV 1, 2, 3).

Cuanto más una cosa se trate, o haya tratado con eídoses —de tal grado, superlativamente potenciado de identidad; de serse en sí mismo—, más verosímil, demostrable-y creíble-y confiable será el que tal cosa, vgr., el alma, participe de tales caracteres. Y, por tanto, o dicho al revés: tal realidad no tolerará o aceptará nunca jamás *ninguna* alteración de *ninguna* manera. Tres negaciones seguidas, o negación triplemente potenciada. Compromiso ontológico máximo (Cl. IV 1.2.3).

79 a.

"ojeable" (ὁρατόν), "in-visible (ἀ-ειδές). Hay dos eídoses de entes: dos tipos de estar siendo las cosas lo que (cada una) es: el ojeable con ojos (corporales humanos); lo invisible con vista, sírvase ésta de cualquiera clase

de "ojos corporales". Lo in-visible está íntimamente ligado con lo eidético, con los eídoses; lo ojeable, con lo no-eidético. Los eídoses son no-ojeables e in-eidéticos; contradicción verbal; esto último hace re-saltar justamente el carácter de un eidos.

79 d.

"ya que con lo tal está en contacto", ἐφ-απτομένη τοιούτων. La traducción no refleja fiel y totalmente la fuerza del texto, ni es fiel al "tono" de extremado realismo de Sócrates y del diálogo. La palabra ἐφ-άπτεσθαι no es simple tocar, sino coger con manos, tocar-y-captar, o tacto resultante de captar con el antonomástico, y ejemplar, órgano que son las manos. Estar en contacto capturante. Tocar algo para *sí*: para sér*se*lo, o como dice el texto, "para engendrar*se*" —idéntica, inmortal, pura, sempiterna— "cual los eídoses, y ser*se* congénere con ellos".

87 e.

"nos atrevemos a creer" (πιστεύσαντα θαρρεῖν), aun después de tal razonamiento, que el alma ... Continúa la exigencia de razonamiento creíble, confiable, y el reconocimiento de que, sin tal tipo de razonamiento, "creer" resulta un atrevimiento.

93 a.

Las palabras "armonía" (ἁρμονία) y "armonizarse" (ἁρμοσθῇ) no tienen en su uso corriente castellano la fuerza del griego. La traducción ha subsanado, en parte, tal falla, grave como se va a decir, vertiendo "armonizarse" por "coajustarse" —madera, cuerdas, tensión, entre sí, en lira— cual en parecido orden se coajustan o armonizan las piezas de un carro o carroza (ἅρμα). *Si* el alma fuera algo así cual armonía resultante de adecuado coajuste —del su cuerpo y elementos y de coajustar o coarmonizar sus propias partes: sensitiva, intelectiva ... y reajustarlas o potenciar la armonía (esencial) suya con virtudes: cual razón, bondad, justicia—, el alma se podría potenciar a sí misma; armonizar*se* y rearmonizar*se* a sí misma por sí misma tendría sentido real, "por ser en sí misma armonía, ἐν αὐτῇ ἁρμονία οὔσῃ· y tendría otra armonía más (ἄλλην ἁρμονίαν)": "otra", nueva, —vgr. de virtudes. Tal es secuela que debe admitir quien afirme (τῶν θεμένων) que el alma es armonía.

Mas complementariamente: el alma podría des-armonizarse por vicios, insensatez, maldad ...; es decir: destruir*se*, —argumento contra inmortalidad, incorruptibilidad, del alma. Ella misma, por sí misma, se haría mortal. Luego no puede des-armonizarse por maldad, vicios, insensatez ...; y resultará que ninguna alma puede ser mala, y que todas son en este punto, —y en el contrario: el de bondad, sensatez ...— igualmente buenas. Más aún: que un alma, en eso de ser alma, no es ni más ni menos alma que cualquier otra.

94 a, d.

Todo esto pasa *si* es correcta la hipótesis de "alma es armonía". "En manera alguna nos estará bien decir que el alma es una cierta armonía".

Homero, *Odisea* XX, 17, 18.

96 a.

"investigación sobre la naturaleza", περὶ φύσεως ἱστορίαν. Imposible emplear la palabra "historia" en su definitivo sentido actual. Se la podría emplear dándole la significación que Sócrates le da a continuación: "historia" (ἱστορία) es saber excelso (ὑπέρ - φανος) acerca de las causas (αἰτίας) de cada cosa: por qué (διά τι) se engendra, por qué (διά τι) perece, por qué está siendo (existe, διά τι ἔστιν).

96 b.

Según el plan de "historia": señalar las causas por las que se engendra algo ..., Sócrates recuerda la "historia" de su evolución mental: (1) de sensaciones se engendra (2) memoria (μνήμη) y opinión (δόξα); (3) de memoria y opinión se engendra ciencia (ἐπιστήμη), cuando aquéllas se sedimentan (se toman reposo, λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, se detienen). Tal sería la "historia" de la ciencia. Ciencia es fase final de reposo o asentamiento del conocer movido y movedizo, propio de sensaciones, memoria y opinión. Entre ἐπιστήμη y ἠρεμεῖν no habría parentesco verbal; mas sí, de estado: firmeza, detenimiento, reposo. En cuanto al texto, literalmente pudiera referirse λαβούσης a opinión solamente que es conocimiento, de suyo, movedizo, y no, a la vez, a opinión y memoria ya que memoria (μνήμη) es, de suyo ya, permanente (μν, μένειν). Y habría de decir la traducción: "y al asentarse opinión", "al tomar estado de reposo".

96 e - 97 a.

Sócrates se admiraba, de joven, de que (1º) cuando alguien añade a un uno otro uno —diversos los dos, τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ— resultare que se engendra "dos"; pero (2º) mientras se mantenía a cada uno de ellos fuera uno de otro, mutuamente fuera (χωρὶς ἀλλήλων), cada uno era uno, y no son entonces "dos". O sea en nuestro lenguaje:

(1º) $1 + 1 = 2$; se suman (o añade) 1, 1; a 1 se añade otro 1; a este otro 1, el otro; se los aproxima mutuamente (ἐπλεσίασαν ἀλλήλοις) y se engendra *un* total: 2 (δύο). Es que no se ha aislado o mantenida aislada la unidad de cada uno, frente al otro. Si a cada uno se lo mantiene en sí —uno fuera del otro uno— no es posible sumarlos; cada uno quédase siendo uno. No son "dos", sino "uno" y "uno".

En nuestro lenguaje, paréntesis en función indicativa de separación (χωρίς): (1), (1).

(1) + (1) no da "dos", sino (1), (1).

Para que dé (o engéndrese) "dos" hay que quitar el paréntesis encerrador, o sea: introducir la propiedad asociativa, estableciendo que

(1) + (1) = 1 + 1 = 2: que el paréntesis no hace nada; o que no hay números esencialmente encerrados en sí, o encerrables.

Aquí, el joven Sócrates creía ver que

(1) es diferente de 1.

Está vagamente notando que "el Uno" no es lo mismo que "uno". "El Uno" es eidos, —algo en sí mismo, *αὐτὸ καθ' αὑτό*, solitario, *μόνον*. Cl. III.1: mientras que "uno", *un* hombre, *un* caballo, *una* línea ... es participación, imitación, similor ... de "El Uno". "El Uno" es único, insumable; y de tal unicidad y separación (*χωρίς*) participan un (hombre) y otro un hombre cuando se recalca en su unidad. "Un" hombre y "un (otro)" hombre no son "dos", sino uno-y-uno.

Y lo mismo respecto de "el Dos" y dos; de "el Tres" y tres ... Por sólo poner a (1) y (1) próximos (*τοῦ πλησίον τεθῆναι*), tal caminar juntos (*σύν - ὁδος*) engendra, cual causa suficiente, "dos".

Ahora, el que (1) + (1) sea igual a 1 + 1, y que esto sea 2 es cuestión de "axioma": de decisión básica, previa y fecunda, para constituir ciencia aritmética.

Para que a (1) y (1) se lo pudiera tratar como 1 + 1 y diera 2, hacía falta algo más que aproximarlos, ponerlos uno junto a "el otro" (uno). Qué fuera eso, Sócrates, de joven, no lo sabía.

Lo mismo respecto de que "el Uno", o que de "uno", por división resultara. 2. No es división; se trata de "bis-escisión", "des-cuartizamiento" (*διασχίσῃ*) de "lo Uno". O sea:

$$\frac{(1)}{2}$$ no tiene sentido; mas lo tiene

$$\frac{1}{2}.$$

El porque (*διά τι*) no lo percibió Sócrates, de joven, y de ello se recuerda de viejo, el día mismo de su muerte.

Cómo de *dos* unidades se engendre *un* número (2) —*διότι ἓν γίγνεται*— no lo sabe con saber de ciencia: firme (*ἐπιστήμη*).

Que adición y división no sean procedimientos o método (*μέθοδος*) para

tratar a los Números, —a El Uno, el Dos ... lo notó Sócrates, de joven. "Tanteó al azar", εἰκῇ φύρω; mas no admitió tal método.

97 c.

"Inteligencia ordena el mundo y es causa de todo", —νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν καὶ πάντων αἴτιος. Inteligencia (νοῦς) ordena-y-adorna (Cl. I). "Ordenar el mundo" sería, para un griego, frase redundante, ya que "mundo" es κόσμος; y "ordenar adornando" es κοσμεῖν. Inteligencia es causa ordenadora-y-adornadora de todo. "Mundo", κόσμος, es palabra "acorde", al menos de dos significados (Cl. I) que, posteriormente, se han separado o distanciado: orden, adorno.

Para ordenar-y-adornar "todas" las cosas es preciso una causa que se guíe en tales actos o proyectos por una unidad absoluta. Entre "todas" las cosas (πάντα) las hay buenas, malas, mejores, peores, medianas ... Sólo lo Superlativo es único. Los positivos (negativos), los comparativos, son múltiples, diversos y opuestos.

El Superlativo, unificante único de todo y en un Todo ordenado-y-adornado, es lo Optimo, lo Excelente, lo mejor, —ἄριστον, βέλτιστον, ἄμεινον. Por lo Optimo ha de guiarse Inteligencia.

¿"Por qué la Tierra es redonda o plana"?, porque lo Optimo para ella es ser plana. Es plana *para* ser óptima, para ser óptimamente lo que es: *ser* Tierra.

¿"Por qué la Tierra se halla en el centro"?, —porque lo mejor para ella es estar en el centro, o en medio (μέσῳ). Está en el centro *para* ser de la mejor manera lo que es: *ser* Tierra.

"Qué es" sometido a "para qué".

98 a, b.

Luego quien trae por causa y cual razón para causar, lo Optimo, por ser lo Optimo único, no puede traer ninguna otra causa para explicar nada de nadie. Lo Optimo es razón necesaria y suficiente para explicar la producción de todo: de El Mundo y de cada una de las cosas que están siendo en él (τῶν ὄντων), y de todo lo que les pasa, ha pasado y pasará.

100 a.

"En modo alguno concedería que quien ve en razones (ἐν λόγοις Cl. I) los entes (τὰ ὄντα, contrapuesto aquí a τὰ πράγματα, las cosas, palabra empleada en 99 e, hace, pues, unas líneas), los vea en imágenes, más bien que en sus realidades (ἔργοις)". En razones (razonamientos) se descubre lo que de ente (ὄντα) tienen las cosas. El razonamiento tiene poder onto-lógico, y no sólo imaginal (cual reflejo de cosas en aguas, εἰκόσι); en los razonamientos se puede ver la verdad de los entes; lo que, en verdad, son las cosas.

Preludio para la serie de razonamientos rigurosos que Sócrates en esta segunda navegación, la última de su vida, va a desarrollar, y que va a poner cual realmente verdaderos (ὡς ἀληθῆ ὄντα).

101.

"... por lo mismo", —por una cabeza.

102 - 106.

Además de lo dicho en Argumento nótense los puntos siguientes que, tal vez, aclaren la posición del problema de la inmortalidad del alma, mas no irán más allá del estado en que lo deja Sócrates.

(1) Los eídoses, además de ser y estar siendo lo que son en estado de "en-si-mismamiento", (αὐτὸ καθ' αὑτό) tienen propiedades necesariamente unidas con ellos, cual propiedades (οὐσία) suyas: "El Tres", la de impar; "el Dos" la de par ...

(2) Ningún eidos es contrario a otro. No lo es "El Dos" con "el Uno" ... Sus propiedades tampoco son contrarias aunque sean correlativas. En caso, ficticio, de que la propiedad de "par" de El Dos atacara en su ser (ἐπὶ-ὄντα) a El Tres, éste saldría (οἴχεται) sano y salvo (σῶν). O simplemente se retiraría.

A Tres ni le conviene ni no le conviene lo de par. El Tres es no par; y "no par" es algo distinto enteramente de "impar". No es lo mismo περιττόν que ἀν-ἄρτιον. No es lo mismo una negación determinada que una neutral. No par, no mortal, no impar, no caliente ... son algo insalvablemente distinto de impar, inmortal, par, frío ... El Tres no es ni par ni impar; es no par. Su llamada "imparidad" (esencial o necesaria) es, en rigor, "no paridad"; neutral a la contrariedad positiva "par - impar". Y así de todo eidos y de sus propiedades.

(3) La contrariedad se vuelve real cuando los eídoses y sus propiedades (necesarias) son participados —imitados, asemejados ...— por las cosas concretas, especialmente por las corporales. Nieve y Fuego son contrarios: participan de Calor y Frío que, en cuanto eídoses, no son ni contrarios ni no contrarios, sino neutrales, —cada uno en sí mismo, αὐτὸ καθ' αὑτό. Mas el calor del Fuego y el frío de la Nieve son calor y frío "εἴδωλα": idolillos o imitaciones (reales) de Frío y Calor.

El calor del Fuego corporal es sólo imitación (real) de Calor, y por tal descenso adquiere la calidad positiva de "contrario" respecto del frío de la Nieve; el frío de ella es similor de Frío.

Si Nieve y Fuego fueran eídoses, el ataque óntico (ἐπὶ - ὄν) de calor sobre Nieve y el de frío sobre Fuego los dejaría tal cual, —en sí mismos, sanos y salvos por pura y simple neutralidad o indiferencia.

(4) Luego si el alma es eidos, en rigor no es ni mortal ni inmortal; es no-mortal, aunque, en cuanto eidos original, sea propiedad suya la de "vida". Un eidos viviente, viviente con vida adaptada a eidos —a algo que está siendo lo que es en estado de "en sí, para sí mismo, firme, a solas" (αὐτὸ καθ' αὑτό, μόνος)— es viviente con vida original, en máximo de intimidad: en sí, para sí, a solas. Con vida ni contraria ni no contraria a muerte, cual el Tres que, en cuanto eidos, no es ni par ni impar: es "no par"; y es "impar" con imparidad adaptada al estado de eidos. Imparidad eidética, si se la puede llamar, ahora, así.

(5) Mas alma que se esté siendo en (y de) cuerpo, por no estar siéndose como eidos está positivamente expuesta a la contrariedad positiva de "vida" - "muerte": entre una vida que no es (está siendo) vida eidética y una muerte que no está siendo muerte eidética; muerte, de vida eidética.

Empero el alma, aun en tal estado, puede emprender y ejercitarse (ἐπιχείρειν, ἐξετάζειν) en ponerse a ser "ella en sí misma" (αὐτὴν καθ' αὑτὴν), a aislarse (μόνος) del cuerpo. Es decir: ponerse a ser (estar) eidos. Por tanto su vida —propiedad típica original (οὐσία) de alma— se asciende a no mortal, —a inmortalidad eidética, más allá de la contrariedad mortal-inmortal de alma en cuerpo que se empeñe en serse y vivirse en cuerpo.

Que "el alma es inmortal" no se puede demostrar por razonamientos. Se alcanza por procedimientos reales de purificación (de pasiones), de recogimiento interior, de mortificación (muerte) del cuerpo, —de vida, real y verdaderamente filosófica.

Hacerse inmortal (no mortal) es empresa real, emprendible y alcanzable ya en este mundo y en este cuerpo.

(6) Un paso más: dos contrarios apareados "mortal-inmortal", "destructible-indestructible", "corruptible-incorruptible", ¿son equivalentes?

Si no lo son, el alma podría ser inmortal, mas resultar destructible o corruptible. Morir no es la única manera de dejar de ser. Este punto pediría, dice Sócrates, "otro razonamiento" (ἄλλου δέοι λόγου 106 d).

Sócrates indica un camino de evasión de la nueva dificultad si se pudiera demostrar que lo inmortal es eterno. Es decir: intemporal (ἀΐδιον). Por intemporal, sería indestructible e incorruptible, —cual dios y el eidos de vida (106 d).

107.

Los razonamientos han convencido a Cebes y Simmias. Son convincentes, mas no "creíbles". La debilidad humana —el estar siendo aún hombre— fuerza (ἀναγκάζομαι) a Simmias a desconfiar (ἀπιστίαν) de lo dicho.

Sócrates vuelve al plan mito-lógico de tratar el tema, —ya de vida y

muerte para él. El mito (107 d, e - 116), tal como lo cuenta Sócrates, ha de hacer confiables, creíbles, las razones.

No es, pues, un mito geográfico. El "tono" de geografía "creída" por Cebes, Simmias y Sócrates hará creíbles las razones y, a la vez, la fuerza convincente de las razones —tal geografía "razonada"— transformará la fe en razonable. Fe razonable - Razón confiable.

Las notas siguientes harán resaltar tal "tono" único y constante.

107 - 116.

Tono científico razonable de la afirmación (1) que Cielo es, y mantiene, la homogeneidad (ὁμοιότητα) omnidireccional (πάντῃ) de él consigo mismo (αὐτοῦ ἑαυτοῦ). Es decir: *se* mantiene a *sí mismo* en su homogeneidad omnidireccional. Es homogéneo: de igual o mismo tipo de realidad; e "isótropo", y lo es en todas las direcciones, se dice ahora. La diferencia entre lo actual y lo griego consiste, en este punto, en que tales homogeneidad e isotropía las es y las tiene Cielo divino y re-idéntico: cerrado por sí sobre sí mismo. Es decir: viviente, y *este* viviente. (2) la propiedad de ἰσοῤῥοπία, de equilibrio, caracteriza a la Tierra, "circular" (περι-φερής οὖσα) "redonda", porque está en el "medio" (μέσῳ) de Cielo que es homogéneo en "todas" las direcciones (πάντῃ) que son tres, ya para el griego. Tierra es, pues, esfera (?) perfecta, colocada en perfecto lugar; esfera (?) equilibrada, sin caer hacia una parte más que hacia otra, cual si en alguna estuviera más cargada de cosas; en otra, menos. *Igual* (ἴσον), *homo*-géneo, *isó*-tropo son formas o estados de identidad concreta dentro de Cielo que no solamente es, sino que es lo que es "él mismo por sí mismo".

(3) Principio general: lo *isó*-tropo, colocado en el centro de algo *homo*-géneo no tendrá hacia dónde inclinarse más o menos en ninguna dirección; luego por tal *homo*geneidad (ὁμοίως ἔχον) permanecerá sin inclinarse. "El no tener hacia dónde inclinarse" es razón suficiente para permanecer equilibrado lo que es, de suyo, equilibrado: Cielo, Tierra.

Lo científico (λόγος) en tono persuasivo se nota en sentirse Sócrates, Simmias, Cebes ... viviendo dentro de tal universo: viviente equilibrado según identidad potenciadla y centrado en su tierra: la de Sócrates.

"De esto estoy convencido y persuadido" (τοῦτο πέπεισμαι 109 a) o de esto precisamente (τοῦτο) y primero (πρῶτον) he estado siempre convencido - persuadido - confiado (πέ - πεισμαι).

109 a, b.

Columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar); mar, Mediterráneo. Fasis, río.

109 d - 110.

Las palabras "idea" y "eidos" suenan en este "mito" —por ser precisamente mito— a aspecto, espectáculo, digno de ser visto-y-pensado. Nota básica del "acorde": la de aspecto visual.

110.

Se habla de la tierra, de nuestra tierra, desde dos puntos de vista: (1) desde Arriba, desde el Cielo, y de cual aparece desde allá en cuanto a colores y sus calidades . . . ; (2) desde el fondo de ese mar que es para nosotros el aire, y desde la orilla del mar (Mediterráneo), en cuyas orillas están Sócrates . . . , cual ranas. Para la tierra (1) hemos escrito "Tierra"; para la (2), tierra, —o el calificativo de "nuestra", si se lo da Sócrates. La tierra la veríamos cual Tierra ascendiendo a la superficie del aire, —sacando la cabeza (109 e).

110 d.

Según proporción, según la misma proporción (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον). Se trata, en rigor, de dar a "logos" su carácter de "acorde" (Cl. I. 1), del que perceptiblemente resuenan aquí las dos notas de cuenta-y-razón en unidad sonora de una palabra. Aquí "logos" no es proporción matemática pura —cual $\frac{4}{2} = \frac{8}{4}$, o $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ . . . ; ni razón pura, cual la de entre eidos y eídolon, esencia-accidente. Escúchese el logos: "los Colores de Tierra" se han "a los colores de tierra" como "los Arboles, Flores, Frutos, Piedras . . . de Tierra" se han a "los de tierra"; como "los Animales de Tierra" se han a "los de tierra", como "el Clima . . . de Tierra" se ha "al de tierra" . . . O escrito a nuestra manera, de fácil lectura:

$$\frac{A(T)}{a(t)} \cdot = \cdot \frac{F(T)}{f(t)} \cdot = \cdot \ldots \frac{P(T)}{p(t)} \cdot = \cdot \frac{C(T)}{c(t)} \cdot = \cdot \ldots$$

y siempre por la misma cuenta-y-razón. En las relaciones $\frac{\text{Tierra}}{\text{tierra}}$

$$\frac{\text{ἀληθῶς Γῆ}}{\text{γῆ}}, \quad \frac{\text{τὸ ἀληθινὸν Φῶς}}{\text{φῶς}} \quad \left(\frac{\text{verdaderísima Luz}}{\text{luz}}\right),$$

$$\frac{\text{Ἐκεῖσε}}{\text{ἐνθάδε}} \quad \left(\frac{\text{Allá}}{\text{acá}}\right) \ldots$$

la dosis de cualitativo y cuantitativo de razón-y-cuenta varía según los casos; mas siempre queda firme y clara una misma correlación la de Superlativo-ínfimo . . .

De ahí las ponderaciones de Sócrates, o sus valoraciones de todo, hasta llegar a aquella: en Tierra habitan, cual en casa y en realidad de verdad (τῷ ὄντι) los Dioses y los Hombres —a diferencia de nosotros los hombres de acá abajo, o mientras estamos acá— se tratan o con-són (συν-ουσίας) con los Dioses: unos con otros (111 b, c). Todos ellos: Hombres y Dioses ven a Sol, Luna y Astros "tal cual son" (οἷα τυγχάνει ὄντα 111 c).

112 a.

Homero, *Iliada* VIII, 14.

MENON

(O SOBRE LA VIRTUD. ENSAYO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Unos tres años antes de la muerte de Sócrates. 402 a. C. En casa de Anyto.

Personas:

MENÓN. De Tesalia; de familia noble y rica. De visita en Atenas hacia el 402 a. C. Discípulo de Gorgias, quien pasó en Tesalia sus diez últimos años. En casa de Anyto —de quien es huésped— está hablando con Sócrates sobre Virtud.

ANYTO. Ateniense. Político populachero. Futuro acusador de Sócrates, en representación de artesanos y políticos. Interviene al final del diálogo.

Criados de Menón. A uno de ellos —muchachito— se lo hace intervenir en el diálogo.

Lugar y tiempo de la transcripción definitiva del diálogo: Atenas. Academia. Hacia 380 (?)

ARGUMENTO

SOBRE LA VIRTUD

I. PARTE PRIMERA

Ensayo de definir a Virtud según el procedimiento ontológico: "qué es" (τί ἐστιν), "cuál es" (ὁποῖόν ἐστι), "esencia" (οὐσία), "eidos" (εἶδος) (70 - 80).

I.1) Antes de responder a la pregunta de Menón: ¿"la Virtud es enseñable (διδακτόν) o no es enseñable; mas es ejercitable, o no es ni ejercitable ni aprendible, sino adviéneles a los hombres o por naturaleza o por alguna otra manera"?, Sócrates le advierte que es previo saber "qué es" ὅ τί ποτ' ἐστι: lo que se dé el caso, de ser; y esto hará posible saber su calidad (ὁποῖον). (Cl. II.1).

Menón creía saber "qué es Virtud", por estar viendo —implicada o siendo— lo que hacía ella en varón-mujer, niño-viejo, libre-esclavo; y, en cada uno, con acciones peculiares para cada obra. Virtud de varón: "llevar competentemente los asuntos de la Ciudad"; Virtud de mujer: "administrar bien la casa". Alguna clase de unidad veía dentro de tal pluralidad que le permitía emplear, con seguridad y en singular, la palabra "virtud". "Virtudes" es plural de "Virtud". Sócrates ya le había indicado que saber "qué es" algo es previo a saber "cuál es", sus (posibles) calidades; y ahora le repite que saber "qué es" es algo más que saber un plural; es un "enjambre"; unidad de cosas homogéneas, de la misma esencia todas, con obra unitaria total y tareas propias de cada clase de miembros.

Sócrates manda: dirige y ordena el diálogo como Menón, no mucho más adelante, mandará, de General, en la Marcha de los Diez mil (401 a C.).

"Hay que mirar hacia algo idéntico (ταὐτόν): hacia ese eidos (Cl. III.1) que todas las virtudes, sean muchas y variadas, tienen y que las hace ser (οὐσία) virtudes; y, mirándolo, se responderá bellamente a quien pregunte qué se da el caso de ser "Virtud" (72 c).

Primera definición. Menón cree comprender la pregunta y la exigencia, y trata de responder según su carácter: ¿qué otra cosa puede ser Virtud sino "mandar sobre los hombres"? (73 c), si te empeñas en buscar algo "uno en todos" los casos de edad, sexo, estado . . ."virtuosos" "ἓν κατὰ πάντων".

Sócrates le objeta dos cosas: (1) Tal definición no cuadra a virtudes de esclavo, porque esclavo no puede mandar sobre su dueño, por tanto no vale tal definición —una y la misma— para todos los casos. (2) A ser capaz de mandar ¿no habrá que añadir lo de "según justicia"? Resulta, pues, que *Virtud* es mandar sobre los hombres según una *virtud,* que es "la justicia", y que es una de tantas más. Así que habría que añadir: "*Virtud* es mandar sobre los hombres según Templanza y las demás *virtudes*". De nuevo entra el "enjambre". El mismo defecto se incurre al responder a la pregunta "qué es Figura", "qué es Color", señalando una figura (redondo), un color (blanco) que no son sino una de tantas o uno de tantos. Se busca Uno; no, uno-de-tantos. Ante el desconcierto de Menón, y su súplica de aclaración, Sócrates, le ofrece dos definiciones de Figura (σχῆμα): (1) "Figura es esa única realidad que acompaña de suyo siempre a Color". No se comete en esta definición el error de definir "*Virtud* por *una virtud* . . .". Aquí Figura se la define por lo que hace en otra cosa, bien diversa: acompañar (o hacer*se* acompañante, ἕπεται) siempre a Color.

Van tres notas para definición correcta. (1) ver *un* eidos: el "qué es" de lo a definir; (2) universalidad, respecto de un dominio de casos propios; (3) señalar otra cosa, diferente, nada pariente, que ejerza —de por sí, espontáneamente (ἕπεται) siempre (ἀεί)— la función de descubrir lo a definir, porque ella está patente ya, y aparezca que lo definido está en ella y lo que hace él en ella. Aquí la función es "acompañar", siempre y de suyo, a . . . y tal acompañante la declara. En la segunda definición de Figura queda ésta definida por "límite", "extremo", "confín", ejercidos en superficie o sólido, cual en material apropiado para que en ellos resalte lo que es (hace) Figura. Figura es "el propio y eterno delimitante de superficie, de sólido". Todo esto: superficie, sólido, límite, delimitar . . . se lo su-

pone conocido. "Figura es límite de un sólido" (76 a). La función de una cosa (Figura) ejercitada en adecuado material declara tal cosa (Figura).

Así querría Menón que Sócrates redefiniera a Color.

Sócrates accede a las exigencias del bello Menón. (76 a, b, c), echando mano a teorías de Empédocles: "Color es un efluvio de figuras, con-mensurado a la vista y sensible" (76 d).

Segunda definición. A su vez Menón redefine Virtud, retocando unas palabras del poeta, —tal vez, Simónides. "Virtud es desear las cosas bellas y poder procurárselas".

A esta definición, sigue objeción-adición de Sócrates: desear las cosas bellas, "y buenas"; procurárselas, "según Justicia, Templanza . . .". El mismo defecto: definir Virtud por una Virtud, —de entre tantas. (77 b, c, d, e,— 79 a, b, c, d, e).

1.2) Menón se nota desconcertado, "narcotizado" de mente y lengua, por Sócrates. Pero, aún, halla manera de preguntarle: ¿Cómo puedes proponerte buscar lo que no sabes qué es? Que aun si por grandísima suerte lo hallares no sabrás si ello es precisamente lo que no sabías.

Comprendo lo que quieres decir, Menón, responde Sócrates. Es el razonamiento erístico: "no hay como un hombre busque ni lo que sabe ni lo que no sabe; si lo sabe, no hay por qué buscarlo, pues lo sabe; si no lo sabe, porque no sabe qué es lo que busca".

Sócrates no se pone a refutar directamente tal razonamiento "fuerte"; acude a dichos de varones y mujeres sabios, y de poetas, "divinos" quienes dicen "que el alma del hombre es inmortal y que, a veces, ciertamente fine, —a lo que llaman "morir"; mas, otras, renace; pero jamás perece". Así que, por inmortal y por renacida muchas veces, ha visto ya, aquí o en Hades, todas las cosas. Así que no hay cosa que no haya aprendido. Nada, pues, tiene de sorprendente el que, acerca de Virtud y de lo demás, sea capaz de recordarse, ya que precedentemente lo supo. Así que, por ser la Naturaleza entera homogénea y haber el alma aprendido todo, no hay obstáculo alguno para que, recordándose de una sola cosa —a esto llaman los hombres "aprendizaje"—, recuerde, él por sí mismo, todo lo demás. Porque buscar y aprender son, en total, "reminiscencia".

Sócrates no va a demostrar tampoco esto; lo va a mostrar en un solo caso respecto de una sola cosa (ἓν μόνον): el de uno que no ha aprendido "aquí" geometría, —un muchachito, criado de Menón, nacido en su casa y conocedor perfecto del griego; no aprende de Sócrates un tema complicado de geometría: duplicar un área dada, sino se rememora. Notemos los detalles: (1) En el criadito, ignorancia de geometría, por no habérsele "enseñado" "aquí": así que ignora el significado científico de términos cual espacio (χωρίον, área) cuadrangular, líneas transversales por el medio, lado, dos una vez, dos dos veces, tres por tres, cuatro por cuatro, doble, . . . aplicados ahora a figuras que Sócrates va trazando; y aplicados, por primera vez, a un objeto no corriente o visto o tratado por el "sirviente", en su vida anterior de tal. "Esto" que estoy trazando y estás viendo por primera vez, parece decirle Sócrates, ¿conoces que es "espacio cuadrangular", "que este espacio cuadrangular tiene todas estas *líneas*, las cuatro *iguales*", "iguales estas *líneas que pasan por el medio*"? Por primera vez debió el criadito oír las palabras de "pie", "lado", "ángulo" (γωνία, esquina, rincón) . . . aplicadas a tan extraño objeto, cual el que iba dibujando Sócrates. Así que las respuestas no habían sido aprendidas "aquí"; y el conocer el significado nuevo de términos vulgares tampoco fue aprendido "aquí"; y el aplicar tal significado al objeto nuevo, tampoco (3), Sócrates pregunta unas veces señalando la figura y sus líneas, ángulos, longitudes . . ., empleando el demostrativo "esto, ésta, éstos, éstas . . ."; o los artículos el, la, lo, con fuerza de demostrativo; otras, la frase es abstracta: la línea, el espacio . . . dos una vez, dos dos veces . . . ocho ocho veces . . . Y el criadito responde sin vacilación: Sí, ciertamente, Yo sí, ocho . . ., —fuera de una equivocación, proveniente, no obstante, de una analogía. (El lector hará bien si imita a Sócrates y dibuja un cuadrángulo inicial, que suponga es de dos pies cada lado. Sócrates debió trazarlo de dos pies reales). Por qué se emplee aquí, en el texto castellano, el mismo término griego: espacio (área) "cuadrangular" (τετράγωνον), lo verá el lector más adelante, 87 a; aunque, naturalmente, cuadrado, cuadrangular, sean realmente lo mismo. La analogía —o cálculo racional— que guía al criadito es que, en el orden lineal, si a una línea se le añade otra igual, lo resultante es una línea doble ($1 + 1 = 2$, diríamos nosotros); si a ésta se le añade otra igual a ella (la resultante, es cuádruple $2 + 2 = 4$), etc. Mas en el orden de áreas las adiciones a los lados (líneas, γραμμή) se multiplican $1 \cdot 1 = 1$, $2 \cdot 2 = 4$, $3 \cdot 3 = 9$, $4 \cdot 4 = 16$ . . . En 2 coinciden numéricamente $2 + 2 = 4$, $2 \cdot 2 = 4$; aunque no, concep-

tualmente. El error del criadito lo corrige él mismo (por lo que sabe, o cree Sócrates traer sabido de Allá) bajo "interrogaciones" de Sócrates; no, de instrucciones, definiciones . . . Sócrates le hace dirigir la mirada y mente a las figuras que va trazando, y que él rectifique. La línea inicial de dos pies (82 c) ha dado un cuadrado de 4 pies (cuadrados); mas, al duplicar (83 a) la línea, da un área de dieciséis pies (cuadrados) . . . Se le preguntó por la longitud de una línea que diera un cuadrado doble, nada más, de la línea inicial. Duplicó la línea inicial y le resultó, al multiplicar —operación correcta tratándose de área— un cuadrado de 16 pies cuadrados: Algo cuatro veces mayor de lo debido o preguntado. El criadito nota el error, y Sócrates va a mostrar ante Menón que el criadito mismo lo va a rectificar; lo que hace Sócrates preguntándole, a la vez que mostrándole —partiendo de la figura inicial con ciertas operaciones: añadir cuadrados, trazar diagonales— para que él diga qué longitud de línea produce un área "doble" de la dada inicialmente (84 d, e; 85 a, b).

Menón reconoce que su criadito ha respondido correctamente según opinión suya: de él mismo (ἑαυτοῦ, 85 b); mas Sócrates le hace notar que tal conocimiento correcto, sus opiniones mismas, parecen algo así cual ensueño. Mas si se le pregunta sobre lo mismo muchas veces y desde diversos puntos de vista, terminará por tener "ciencia" (ἐπιστήσεται) exacta (ἀκριβῶς) de lo que tuvo antes en estado de "opinión" (δόξα) verdadera (85 c, d).

"Luego aun en el que no sabe hay intrínsecas (ἔν-εἰσιν) opiniones verdaderas sobre eso mismo que no sabe" (85 c), admite Menón.

Mas la reminiscencia (ἀνα-μιμνῄσθαι), dice Sócrates, no consiste tan sólo en recordar opiniones verdaderas, sino en retomar (ἀνα-λαμβάνειν) o re-cuperar, uno en sí mismo, "ciencia" (85 d). Lo que el alma vio Allá —que fue todo— puede re-cuperarlo en forma de opinión verdadera y en forma (estado) de ciencia, porque lo que vio Allá el alma tenía tal estado, el científico, cual natural. En él estaba toda la geometría y las demás ciencias. Así que uno puede recuperarlas en cuanto ciencias.

II. PARTE SEGUNDA

Aplicación del método hipotético a la cuestión sobre la adquisición de Virtud.

En lo anterior empleó Sócrates un problema de geometría para mostrar a Menón —y a los demás presentes— que el criadito rememoraba; y no, aprendía. Luego la geometría no se adquiere por esa relación entre maestro que enseña (διδάσκειν) y alumno que aprende (μανθάνειν). ¿Pasará igual con Virtud?, —pregunta inicial del diálogo.

Sócrates prepara la necesidad de introducir el método mismo geométrico, —no, un caso de geometría—, acumulando en 85 d, e, —87 a, b— los síes: *si* ha tenido el alma desde siempre tal ciencia...

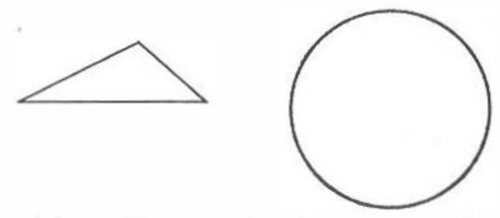
si la ha recibido en un momento dado ...

si la verdad de las cosas existe desde siempre ..

Como ni él ni Menón saben aún "qué es" Virtud —conocimiento admitido cual previo para saber sus calidades: enseñable, ejercitable, innata (nacida en el alma, Allá), ciencia, opinión verdadera ...—, Sócrates pide a Menón que le conceda proceder —no según definición de lo "qué es" Virtud, sino según hipótesis: *supongamos* que Virtud sea ...; *Si* Virtud es ..., cual proceden los geómetras. (86 e).

Sócrates ha cedido en sus pretensiones onto-lógicas iniciales. Mas resulta claro que el ejemplo geométrico traído, y detalladamente tratado, en la fase anterior del diálogo, tenía la función de introducción del "método". Como Sócrates se dirige ahora a Menón, el recordatorio del método de los geómetras puede reducirse a mentar un problema y a la fórmula general del método.

El problema, "tratado muchas veces por los geómetras", es: "cuando se les pregunta, acerca de un área (χωρίον), *si* en *este* círculo" (Sócrates lo traza) — , "*esta* área triangular (τρί-



γωνον)"—, (Sócrates la traza) , "puede ser inscrita (ἐντα-

θῆναι, ex-tendida dentro τείνειν, ἐν)", diría alguno de ellos: "todavía no sé si esto puede hacerse así; mas creo tener algo así como una hipótesis que sirva de ayuda previa (πρό-ἔργον) para este asunto: *si esa* área "—Sócrates señala el triángulo—" es tal que extendiendo uno la recta suya dada" —es decir: su perímetro, que es *su* (αὐτοῦ) línea: la del triángulo— "le falta a tal área el ser tal cual (οἷον, semejante) al triángulo ya extendido, me parece pasar una cosa; mas, otra distinta, *si* fuera imposible el que le pasara eso". Nos hallamos, ante todo, ante una terminología geométrica de los antiguos geómetras, anteriores a Euclides, quien dará a este problema, o codificará si ya la halló dicha, la formulación siguiente (*Elementos*, IV, proposición 2): "En un círculo dado inscribir (ἐγγράφειν) un triángulo, cuyos ángulos sean iguales a los de un triángulo dado". Es decir: inscribir dentro de un círculo dado un triángulo semejante a otro dado fuera de él. Para ello la condición necesaria es la conservación de la magnitud de cada ángulo; no la de la longitud de cada lado. Se trata, pues, de inscribir no un triángulo "igual" (ἴσον) a otro dado; sino de inscribir uno "semejante" (ὁμοῖον, οἷον) a otro dado. En el caso presente: Sócrates ha trazado un *areíta* (χωρίον) triangular: un triángulo pequeño, que, introducido sin más en el círculo dado, no tocaría en tres puntos a su circunferencia, que es lo que se requiere para "inscribir". Por tanto, hace falta "estirarlo (τείνειν). No se puede, pues, inscribir uno "igual" con el dado en cuanto al área; mas se puede inscribir estirando los lados de modo que se conserve en el inscrito (en el estirado) la igualdad de ángulos del *triángulo* dado, —del "ya extendido al lado", cual modelo (παρὰ-τεταμένον).

Si es posible, según ciencia geométrica, estirar rectas, encogerlas, girar figuras . . ., manteniendo la igualdad de ángulos, es siempre posible, o factible, solventar el problema. *Si* no es posible, o no se cumple alguna de esas condiciones, pasa que no se puede solventar.

"Así nos está pasando a nosotros respecto de Virtud", —prosigue Sócrates. Por no saber "qué es" Virtud, su calidad propia, hemos de considerarla tomando en forma de hipótesis lo referente a *si* es enseñable o no lo es. Y siguen —desde 86 b, c, d, e; hasta 89, a, b, c, d, e— ocho condicionales: *si* . . . .

Lo que muestra la importancia filosófica que da Sócrates al método geométrico.

Notemos algunas de esas condicionales, (c), remedio provisorio de la ignorancia eidética de qué y cuál es Virtud.

(1) (C) *Si* Virtud es una cierta calidad del alma, ¿sería o no enseñable? *Si* tal calidad es diversa de la de Ciencia, ¿es o no enseñable?, —¿"enseñable", como se acaba de decir, o "re-memorable"?; no hay diferencia alguna en de qué nombre nos sirvamos.

(A) Afirmación absoluta: "Es evidente para todos que el hombre no puede enseñar ninguna otra cosa sino lo que sea Ciencia.

(C) Condicional: *Si* la Virtud es ciencia.

(A) Conclusión: es evidente que sería enseñable (87 c). Se trata, pues, de considerar *si* Virtud es ciencia o algo diverso de ella.

La demostración, que ha de deshacer la condicional, transformándola en absoluta, procede esquemáticamente así, intercalando oportunamente expresiones absolutas y condicionales:

(A) La Virtud es un bien.

(C) *Si* hay algo que sea bueno, independientemente de Ciencia, tal vez la Virtud sería algo diferente de Ciencia;

Si no hay cosa que sea buena que no esté abarcada por Ciencia, sospechando que Virtud es ciencia, sospecharíamoslo correctamente (87 d).

(2) (A) Por la Virtud somos buenos.

(C) *Si* somos buenos, somos útiles.

(C) *Si* somos útiles somos buenos.

(A) Porque todo lo bueno es útil.

(A) Luego la Virtud es útil.

Hay muchas cosas útiles para el cuerpo —salud, belleza, riqueza; y para el alma, —Templanza, Justicia, Valentía ... Generosidad... Mas resultan útiles y no, perjudiciales,

(3) (C) *Si* son dirigidas por Sapiencia;

(C) *Si*, pues, Virtud es algo del alma, y tiene que ser útil,

(A) es necesariamente Sapiencia. (87 d, e; 88; 89, a).

(4) (C) *Si* la Virtud es Sapiencia, los buenos no serían tales, por naturaleza, porque

(C) *Si* lo fueran por naturaleza, habría entre nosotros quienes reconocieran qué jóvenes son de natural bueno ... y los guardarían "sellados" en la Acrópolis, con más cuidado que se guarda sellado el oro ...

(A) Es grandemente verosímil, —dice Menón.

(5) (C) *Si*, pues, los buenos no se hacen buenos por naturaleza, se hacen tales por aprendizaje.

(C) *Si* algo es aprendible, —sea Virtud u otra cosa— ha de haber de ello maestros y aprendices.

(A) "*Luego si* en algo no hay ni maestros ni aprendices, barruntaríamos bellamente que no es enseñable" (89 d, e).

(6) (A) Por mucho que he hecho, y buscado, no he podido hallar maestros.

Para dar constancia de este hecho, Sócrates y Anyto —aquí entra en el diálogo Anyto, dueño de la casa en que se hospeda Menón y donde Sócrates está de visita— hacen recuento de la existencia o no existencia de maestros en diversos dominios.

(A) Sócrates cree mostrar que aun los buenos en política no han sido, ni son, buenos maestros de la Virtud en que eran buenos.

(A) *Luego* la Virtud no es enseñable (89 e, 94).

(7) (C) *Si* no hay maestros, no hay tampoco aprendices.

(A) Hemos convenido en que aquello en que no haya ni maestros ni aprendices no es enseñable. Según (5).

(A) Por ninguna parte aparecen maestros de Virtud.

(C) *Si* no hay maestros, no hay aprendices.

(A) *Luego* Virtud no es enseñable. (96 c).

(8) (A) Los buenos son útiles, según (2).

(C) Son útiles, *si* dirigidos por Sapiencia, según (3).

(A) Para dirigir correctamente, en nada es inferior opinión verdadera a sapiencia.

(A) *Luego* opinión verdadera no es para eso menos útil que sapiencia. (97, 98 a, b, c).

(A) *Luego* no es necesario que en esa actividad práctica que es la política dirija la Ciencia.

(A) *Luego,* para dirigir correctamente las Ciudades, les basta a los varones políticos con la opinión correcta, cual para decir verdades, sin "saber" lo que dicen, les basta ella a oráculos y adivinos, a pesar de que opinión verdadera —si no está encadenada por un razonamiento causal— aunque acertare siempre, y resultara tan útil como la ciencia, no llegaría a ser, cual lo es la ciencia, encadenamiento racional.

"Esto no lo digo cual *si* lo supiera" —advierte Sócrates a Menón—, sino cual conjetura. Mas que opinión recta y ciencia sean cosas diversas, no pienso ser conjetura. Pero *si* afirmara saber algo, —y de pocas cosas lo afirmaría— a ésta la pondría entre las que sé".

Si, pues, la Ciencia es necesariamente y siempre verdadera, por racionalmente encadenada, y opinión recta, aunque resulte siempre verdadera, no es necesariamente verdadera, ¿de qué proviene que políticos, oráculos, adivinos, hagan tantas cosas grandes y digan tantas verdades, tantas que los llamaríamos "divinos"?

Es que el dios los inspira, y son posesos de él. La virtud que poseen es "Favor divino", "Suerte divina" (*θεία μοῖρα*). (99-100 a, b).

CONCLUSION

"No sabremos cómo al hombre le adviene la Virtud, *si* no emprendemos primero investigar precisamente 'esto en cuanto esto mismo': *qué* es Virtud". (αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἐστίν ἀρετή 100, b). (Cl. II.1).

Es decir: la única manera de librarse del método geométrico: de hipótesis, de "*Si* ...", es el método eidético. El da respuestas ab-solutas; y no, condicionales.

ΜΕΝΩΝ

[ἢ περὶ ἀρετῆς, πειραστικός.]

ΜΕΝΩΝ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΠΑΙΣ ΜΕΝΩΝΟΣ
ΑΝΥΤΟΣ

ΜΕΝΩΝ. Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή, ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν, ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; 70

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ὦ Μένων, πρὸ τοῦ μὲν Θετταλοὶ εὐδόκιμοι ἦσαν ἐν τοῖς Ἕλλησιν καὶ ἐθαυμάζοντο ἐφ' ἱππικῇ τε καὶ πλούτῳ, νῦν δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἐπὶ σοφίᾳ, καὶ b οὐχ ἥκιστα οἱ τοῦ σοῦ ἑταίρου Ἀριστίππου πολῖται Λαρισαῖοι. Τούτου δὲ ὑμῖν αἴτιός ἐστι Γοργίας· ἀφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστὰς ἐπὶ σοφίᾳ εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρώτους, ὧν ὁ σὸς ἐραστής ἐστιν Ἀρίστιππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν· καὶ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίνεσθαι ἐάν τίς τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὑτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ ὅ τι ἄν τις c βούληται, καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ ἀποκρινόμενος.

Ἐνθάδε δέ, ὦ φίλε Μένων, τὸ ἐναντίον περιέστηκεν· ὥσπερ αὐχμός τις τῆς σοφίας γέγονεν, καὶ κινδυνεύει ἐκ 71

70 b 2 λαρισαῖοι F : λαρισαίου BTW τοῦ λαρισσαίου Y || b 8 αὐτός WYF : αὐτοῖς BT || c 1 αὑτὸν B : αὐτὸν TW.

MENON

(O SOBRE LA VIRTUD)

MENÓN, SÓCRATES, SIRVIENTE DE MENÓN, ANYTO.

70 MENÓN. ¿Puedes decirme, Sócrates, si "la virtud es enseñable"? ¿O no es enseñable, sino "ejercitable"? ¿O ni ejercitable ni enseñable, sino viéneles a los hombres "de natural", o de otra manera?

SÓCRATES. ¡Oh Menón!; hasta hace poco, eran, por cierto, famosos, ante los griegos, los tesalios, y admirados por hípica y riqueza; mas ahora, tal me parece, también por sabiduría; y sobre todo, los conciudadanos de tu compañero Aristipo, b —los de Larisa. Pero la causa de esto es Gorgias, ya que, llegado a esa Ciudad, consiguió enamorados de la sabiduría tanto entre los principales de los Aleuadas —entre ellos, tu enamorado Aristipo— como entre los demás tesalios. Y aún más: os acostumbró al hábito de responder, cual conviene a sabios, impertérrita y magníficamente, si se os pregunta algo; que aun él mismo se prestaba a responder a cualquier heleno c sobre lo que quisiera, —y no había nadie a quien no respondiera. Empero aquí, querido Menón, está pasando lo contrario: una como sequía en sabiduría; y parece cual si la 71 sabiduría emigrara de estos lugares hacia vosotros. Pues si quieres hacer aquella pregunta a cualquiera de los de aquí, no habrá quien no se ría y diga: "Extranjero, me expongo a parecerte un bienaventurado por saber si la virtud es enseñable o adviniente de otra manera. Mas estoy tan lejos de saber si es enseñable o no enseñable que ni siquiera tengo la suerte de saber *qué es*, en general, Virtud". Pues también b yo, Menón, me hallo así; comparto, con mis conciudadanos, la pobreza en este punto, y me reprocho a mí mismo el no saber acerca de Virtud en general. Pero si no sé *qué es*, ¿cómo sabría *cuál es?* ¿O es que te parece posible que

quien no sepa, ante todo, *quién es* Menón, sepa si es bello o rico o noble además, o lo contrario de esto? ¿Te parece ser posible?

MENÓN. A mí no; pero tú, Sócrates, ¿ni siquiera sabes en
c verdad *qué es* Virtud? ¿Aun respecto de ti, referiremos esto allá, en casa?

SÓCRATES. No solamente esto, compañero, sino aún más: que, a mi parecer, no me he encontrado con nadie que lo supiera.

MENÓN. ¿Cómo así?; ¿no te encontraste con Gorgias cuando estuvo aquí?

SÓCRATES. Por mí que sí.

MENÓN. ¿Mas te pareció no saberlo?

SÓCRATES. No lo recuerdo muy bien, Menón; de manera que no sabría ahora decirte lo que entonces me pareció. Tal
d vez él lo supiera, y tú, lo que él dijo; recuérdame, pues, cómo lo dijo. O si quieres, dilo por tu cuenta, ya que, presumo, te parece a ti lo que a él.

MENÓN. A mí sí.

SÓCRATES. Por lo pronto dejémosle en paz, ya que está ausente. Pero tú mismo, Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas ser Virtud? Dilo y no te recates, para que se me desmienta de la más feliz mentira: "que yo afirmé no haber hallado jamás quien lo supiera"; y resulta patente que tú y Gorgias lo sabéis.

e MENÓN. Mas no es difícil, Sócrates, de decir. Si quieres, primero, respecto de la virtud de un varón, es fácil: la virtud de un varón consiste en llevar competentemente los asuntos de la Ciudad; y, administrándolos así, hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de no padecer mal alguno. Pero si quieres lo referente a la virtud de la mujer, no es difícil describirla: ha de administrar bien la casa, conservar sus pertenencias y obedecer al varón. Y otra es la virtud propia del niño —hembra y macho—, y la de varón anciano;
72 y, si quieres, una la del libre, y otra la del esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es dificultoso decir acerca de virtud lo que es, porque para cada actividad y edad hay, respecto de cada obra, y para cada uno de nosotros, su virtud. Parecidamente, Sócrates, también respecto del vicio.

SÓCRATES. Mucha y buena suerte, Menón, parece me ha caído; que buscando una virtud, me hallé con un enjambre de virtudes, disponibles y en tus manos. Pues bien: según esa misma comparación, la del enjambre, si preguntándote yo acerca de la *esencia:* de *qué es* Abeja, me dijeras que las
b abejas son de muchas y variadas clases. Qué me responderías, si además te preguntara: ¿afirmas que son de muchas y variadas clases y diferentes entre ellas en eso de ser abejas? ¿o en esto no se diferencian nada; aunque sí en otras cosas, cual belleza, tamaño o lo a esto parecido? Dime: preguntado así ¿qué respondieras?

MENÓN. Que ciertamente, "en cuanto" ser abejas en nada se diferencia una de otra.

c SÓCRATES. Y si continuara diciendo: dime, Menón, precisamente eso en que no se diferencian nada, sino que es lo mismo en todas: ¿qué afirmas ser precisamente eso? ¿Podrías, por cierto, decírmelo?

MENÓN. Yo sí.

SÓCRATES. Parecidamente también, respecto de las virtudes; que, no obstante de ser de muchas y variadas clases, tienen todas ellas algo así como uno y el mismo *eidos*, por el que son virtudes, al cual es bello que mire quien haya de responder a quien, para que se le declare, pregunta por aquello
d en que consiste Virtud. ¿O no entiendes lo que digo?

MENÓN. Me parece entenderlo; mas no capto lo preguntado, de la manera que querría.

SÓCRATES. ¿Solamente te parece ser así, Menón, respecto de Virtud: que una es la del varón, otra la de la mujer y la de los otros; o, parecidamente, también respecto de Salud, Tamaño, Fuerza?, ¿que una te parece ser la salud del varón, otra la de la mujer? O si es efectivamente Salud, ¿no es en todos los casos el mismo *eidos* el que está tanto en varón
e como en otro cualquiera?

MENÓN. Me parece ser la misma Salud la del varón y mujer.

SÓCRATES. ¿Así que también respecto de Tamaño y Fuerza? Que si una mujer es fuerte, ¿será fuerte por razón del mismo *eidos* y de la misma Fuerza? Con "misma" digo esto: en cuanto a ser Fuerza, en nada se diferencia la fuerza si

está siendo en varón o si está siendo en mujer. ¿O te parece que se diferencian en algo?

MENÓN. A mí, no.

73 SÓCRATES. Mas la Virtud, en eso de ser Virtud, ¿se diferenciará en algo si está siendo en niño, si está siendo en anciano, si en mujer, si en varón?

MENÓN. A mí, Sócrates, es como si me pareciera que este caso no es semejante ya a los otros.

SÓCRATES. Pues ¿qué?, ¿no dijiste que la virtud de varón consiste en administrar bien Ciudad; y la de mujer, casa?

MENÓN. Yo, sí.

b SÓCRATES. ¿Es, pues, factible administre bien Ciudad, casa u otra cosa cualquiera, quien no las administre temperante y justicieramente?

MENÓN. No por cierto.

SÓCRATES. Si, pues, administran justiciera y temperadamente, ¿no administrarán con Justicia y Templanza?

MENÓN. Necesariamente.

SÓCRATES. Mas ¿qué de niño y anciano?; ¿cómo siendo disolutos e injustos, llegarían a ser buenos?

MENÓN. No por cierto.

SÓCRATES. ¿Pero si fueran temperados y justos?

c MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Así que todos los hombres son buenos de la misma manera ya que, por poseer lo mismo, resultan buenos.

MENÓN. Parece.

SÓCRATES. Mas, casi seguro, si no tuvieran la misma virtud, no serían buenos de la misma manera.

MENÓN. No por cierto.

SÓCRATES. Ya que, según esto, la misma Virtud se halla en todos, trata de decir y recordar qué afirma Gorgias ser eso, y tú con él.

MENÓN. ¿Qué otra cosa, sino "ser capaz de mandar a hom-
d bres", —si lo que buscas es algo uno en todos?

SÓCRATES. Pues eso es precisamente lo que busco. Pero, Menón, ¿aun de niño y esclavo, es eso mismo Virtud: ser capaz de mandar cada uno a su señor? ¿Y te parece que es aún esclavo quien manda?

MENÓN. No me lo parece demasiado, Sócrates.

SÓCRATES. No es verosímil, óptimo. Porque mira además estotro: dices "ser capaz" de mandar; ¿no añadiremos a esto lo de "justamente"; mas no lo de "injustamente"?

MENÓN. Creo yo que sí; porque, Sócrates, la justicia es virtud.

e SÓCRATES. ¿Virtud, Menón, o una cierta virtud?

MENÓN. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Como en cualquier otro caso; cual, si quieres, acerca de la redondez diría yo que es una cierta figura, mas no sencillamente que es Figura; precisamente lo diría así, porque hay además otras figuras.

MENÓN. Y lo estarías diciendo correctamente; ya que, como yo digo, no sólo es virtud la justicia, sino que hay otras que lo son.

74 SÓCRATES. ¿Cuáles son?; dímelo pues, al modo como yo te diría que hay otras figuras si me lo exigieras; así tú también nómbrame otras virtudes.

MENÓN. Me parece, por cierto, que son virtud la valentía, templanza, sabiduría, generosidad y muchísimas otras.

SÓCRATES. Una vez más, Menón, nos ha pasado lo mismo: hemos encontrado muchas virtudes, buscando una, —de otra manera antes que ahora. Empero esa *Una* que lo es de una por una de ellas, no podemos encontrarla.

b MENÓN. Pues no puedo, Sócrates, tal como tú lo buscas, captar esa Virtud *una* en *todas*, —como en los otros casos.

SÓCRATES. Es, por cierto, explicable; mas yo me esforzaré, si soy capaz, en que avancemos; porque entiendes que parecidamente pasa en todo; que si alguien te preguntara lo que ahora mismo estaba diciendo: ¿"*qué es* Figura, Menón"?; y si le respondieras que es "redondez"; y si te dijera lo mismo que yo: ¿"lo redondo es Figura o una cierta Figura"?, dirías, sin duda, que es una cierta figura.

MENÓN. Absolutamente.

c SÓCRATES. Y por lo mismo: ¿porque hay otras figuras?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Y si además continuara preguntándote ¿"cuáles"?, ¿se lo dirías?

MENÓN. Yo sí.

SÓCRATES. ¿Y de nuevo, si acerca de "Color" te preguntara parecidamente *"qué es"*; y, respondiendo tú que lo es el blanco, replicara el preguntón: "el blanco es Color, ¿o un cierto color"?; le dirías que es un cierto color, ¿porque se da el caso de haber otros?

MENÓN. Por mí que sí.

d SÓCRATES. Y si te exigiera nombres otros colores, ¿nombrarías otros que se da el caso de no ser menos colores que el blanco?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, como yo, prosiguiera él el razonamiento y dijera: "llegamos siempre a muchos; para mí esto no vale; mas puesto que a todos ellos aplicas un determinado nombre, y afirmas no haber ninguno de ellos que no sea figura, aun siendo ellas contrarias entre sí, *¿qué es* precisamente Eso que abarca tanto lo redondo como lo recto, a lo que denominas "Figura", y afirmas que lo redondo no es en nada más Figura que lo recto? ¿No es así como lo

e dices?

MENÓN. Yo, sí.

SÓCRATES. Así que, cuando hablas de esta manera, ¿no estás entonces afirmando que en nada lo redondo es más redondo que recto; ni en nada lo recto es más recto que redondo?

MENÓN. No por cierto, Sócrates.

SÓCRATES. Y no obstante afirmas que en nada es más Figura lo redondo que lo recto, o que esto más que lo otro.

MENÓN. Dices verdad.

SÓCRATES. ¿"Qué es", pues, precisamente *Eso* cuyo es ese nombre de "Figura"? Trata de decirlo. Si a quien así te

75 pregunta sobre Figura o Color, respondieras: "¡por mi palabra!, hombre, yo no entiendo qué es lo que quieres ni sé lo que dices"; tal vez se sorprendiese y dijera: "¿no entiendes que busco *lo Idéntico* en todos estos casos? ¿O ni siquiera en éstos, Menón, podrías responder, si alguien te preguntara: *qué es* eso *Idéntico* en *todos* éstos: en redondo, recto y demás a que llamas figuras?". Trata de decirlo, que te resultará preparación para la respuesta sobre Virtud.

b MENÓN. No yo, sino tú, Sócrates, dilo.

SÓCRATES. ¿Quieres que te haga este favor?

MENÓN. Y mucho.

SÓCRATES. ¿Aceptarás tú, a tu vez, responderme sobre Virtud?

MENÓN. Por mí que sí.

SÓCRATES. Hay, pues, que esforzarse, porque vale la pena.

MENÓN. Y mucho.

SÓCRATES. Bien pues: trataré de decirte qué es Figura. Considera si aceptas que es precisamente esto. Sea, pues, para nosotros "Figura", "la única realidad que se da el caso de acompañar, de suyo, siempre a color". ¿Te basta, o lo buscamos de otra manera? Porque de esta manera te agradece- c ría que me respondieras sobre Virtud.

MENÓN. Pero esto, por cierto, es una tontería, Sócrates.

SÓCRATES. ¿En qué sentido lo dices?

MENÓN. En que, según esta tu definición, "Figura" es el de por sí secuaz eterno de Color. Sea; pero si alguien afirmara no conocer Color sino estar respecto de él tan desorientado como respecto de Figura, ¿creerías haber respondido con algo?

SÓCRATES. Yo, la verdad que sí; y si el preguntón fuera uno de esos sabios en disputas y controversias, le diría: "en cuanto a mí, lo dicho dicho está; mas si no lo digo correcta- d mente, a ti te toca tomar el razonamiento y refutarlo". Empero si quisiera dialogáramos mutuamente, cual yo y tú ahora, en plan de amigos, será menester respondamos de manera más tranquila y más dialéctica. Tal vez sea lo más dialéctico responder no sólo la verdad, sino además hacerlo mediante lo que el interrogado confiese saber. Trataré yo mismo de responderte así. Dime, pues: ¿llamas a algo "con- e fín"? Me refiero a algo así cual "límite" y "extremo"; digo que todos estos términos son casi lo mismo. Aunque, tal vez, Pródico discreparía; pero tú lo llamas tal vez "delimitado" y "confinado". Algo así quiero decir; nada complicado.

MENÓN. Lo llamo; y creo entender lo que dices.

76 SÓCRATES. Ahora bien: ¿llamas a algo "superficie"; y a algo distinto, "sólido"?, —tal cual en cuestiones de geometría.

MENÓN. Así los llamo yo mismo.

SÓCRATES. Pues por estos casos entenderías ya lo que llamo "Figura". De toda figura digo esto: es precisamente Figura: "lo que delimita lo sólido". Resumiendo lo cual diría: "Figura es límite de sólido".

MENÓN. Pero ¿a qué llamas Color?, Sócrates.

SÓCRATES. Insolente eres, Menón; a varón anciano exiges que trabaje en responder, mas tú no quieres, recordándote,

b repetir lo que dice Gorgias es Virtud.

MENÓN. Después que tú, Sócrates, me respondas a eso, te responderé yo.

SÓCRATES. Aun con ojos bien tapados, Menón, conocería cualquiera, hablando contigo, que eres bello y que todavía tienes enamorados.

MENÓN. ¿En qué?

SÓCRATES. En que no haces sino mandar cuando hablas, que es lo que hacen los mimados: tiranizar mientras estén

c en la flor de la edad. Además, tal vez calaste mi debilidad por los bellos. Te haré, pues, este favor y contestaré.

MENÓN. Házmelo, pues, entero.

SÓCRATES. ¿Prefieres que te responda a la manera de Gorgias, o de la que te resulte más fácil seguir?

MENÓN. La prefiero; pues ¿cómo no?

SÓCRATES. ¿No habláis de unos efluvios que, según Empédocles, salen de las cosas?

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Y de unos poros por los que pasan, de entrada o salida, esos efluvios?

MENÓN. De seguro.

SÓCRATES. ¿Y que de tales efluvios, unos se ajustan con los poros; mas que otros son menores o mayores que ellos?

d MENÓN. Así es.

SÓCRATES. ¿Llamas a algo "vista"?

MENÓN. Yo, sí.

SÓCRATES. De esto "sacarás lo que digo", —palabras de Píndaro. Es, pues, color "efluvio de figuras, conmensurado y sensible a la vista".

MENÓN. Esta respuesta, Sócrates, me parece haberse dicho de la más perfecta manera.

SÓCRATES. Tal vez, porque está dicha según lo acostumbrado; y a la vez, creo, percibes que, según ella, podrías e decir qué es Sonido, Olor, y muchas otras de tales cosas.

SÓCRATES. Teatral es, Menón, esta respuesta; así que te place más que la referente a Figura.

MENÓN. A mí, sí.

SÓCRATES. No obstante, hijo de Alexidemo, no es ésta mejor; lo es aquélla, —tal es mi convencimiento. Ni creo te lo parecería, si, como decías, no tuvieras que ausentarte antes de los misterios; te quedaras, más bien, y te iniciaras.

MENÓN. Pues me quedaré, Sócrates, si me das muchas respuestas como ésas.

77 SÓCRATES. Pues diciéndolas, no cejaré en mi empeño, ni por ti ni por mí; pero a lo mejor no seré capaz de decir muchas como ésas.

Vamos, trata tú a la vez de cumplir tu promesa de decir de manera general respecto de Virtud *qué es;* y cesa de "hacer de uno muchos", lo que los bromistas afirman hacen siempre los rompecosas; dejando, pues, a Virtud íntegra y sana, b di *qué es*. Te he dado paradigmas a tomar.

MENÓN. Según esto, Sócrates, me parece que, como dice el poeta, la Virtud consiste en "regodearse en las cosas bellas y poder procurárselas". Y digo yo que Virtud es precisamente esto: que quien apetezca las cosas bellas sea poderoso para procurárselas.

SÓCRATES. ¿Dices, pues, que el apetente de lo bello es apetente de lo bueno?

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Habiendo quienes apetecen lo malo; y otros, c lo bueno? ¿O te parece, óptimo, que todos apetecen lo bueno?

MENÓN. No, a mí.

SÓCRATES. ¿Sino algunos, lo malo?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Lo dices, creyendo ellos que lo malo es bueno; o que, aun conociendo que es malo, aun así lo apetecen?

MENÓN. En ambos casos, me parece.

SÓCRATES. ¿En realidad, pues, te parece, Menón, que, conociendo alguien que lo malo es malo, aun así lo apetece?

MENÓN. Ciertamente.

d SÓCRATES. ¿A qué llamas "apetecer"?; ¿a hacerse con ello?

MENÓN. A hacerse; pues, ¿a qué otra cosa?

SÓCRATES. ¿Creyendo tal vez que lo malo beneficia a quien lo obtiene, o conociendo que lo malo perjudica a quien lo tiene?

MENÓN. Hay quienes creen que lo malo beneficia; hay también quienes conocen que perjudica.

SÓCRATES. ¿Te parece, en realidad, que conocen que lo malo es malo, quienes creen que lo malo beneficia?

MENÓN. Esto, sí que no me lo parece gran cosa.

SÓCRATES. Es claro, pues, que quienes ignoran lo malo de e algo, no lo apetecen; mas apetecen lo que creían ser bueno, pero resultó precisamente ser malo; de manera que quienes ignoran lo malo de algo y creen que es bueno, evidentemente apetecen lo bueno. ¿No es así?

MENÓN. Para ellos, sí que lo parece ser.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿quienes apetecen lo malo, creyendo, cual tú afirmas, que lo malo perjudica a quien lo obtiene, conocen que, en efecto, les perjudicará?

MENÓN. Necesariamente.

78 SÓCRATES. ¿Mas no piensan que los perjudicados son, en cuanto perjudicados, unos desgraciados?

MENÓN. Necesariamente esto también.

SÓCRATES. ¿Y que los desgraciados son malaventurados?

MENÓN. Me lo parece ciertamente.

SÓCRATES. ¿Hay quien quiera ser desgraciado y malaventurado?

MENÓN. No me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES. Así que nadie, Menón, quiere lo malo, ya que no quiere ser tal. Pues ¿qué otra cosa es ser un desgraciado sino apetecer lo malo y obtenerlo?

b MENÓN. Parece dices verdad, Sócrates; y nadie quiere lo malo.

SÓCRATES. ¿No acabas ahora de decir que la virtud consiste en querer lo bueno y poder serlo?

MENÓN. Lo dije.

SÓCRATES. ¿Y que de lo dicho, eso de "querer" se halla en todos: y que, según ello, nadie es mejor que nadie?

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. Es, pues, claro que, si uno es mejor que otro, será mejor en cuanto a eso de "poder".

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Esto es, al parecer y según tus palabras, preci-
c samente Virtud: "poder de proporcionarse lo bueno".

MENÓN. De todo en todo me parece, Sócrates, ser esto así, tal cual tú ahora lo tomas.

SÓCRATES. Veamos además, y precisamente, si dices verdad, porque, de ser así lo dirías bien. ¿Afirmas que Virtud consiste en ser capaz de proporcionarse lo bueno?

MENÓN. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Llamas "bienes" a algo así cual salud y riqueza?

MENÓN. Y digo que lo es adquirir oro, plata, honores civiles y cargos.

SÓCRATES. ¿Llamas "bienes" a otras cosas aparte de éstas?

MENÓN. No; llamo así a todas las tales.

d SÓCRATES. Sea; es, pues, Virtud aun procurarse oro y plata; así lo afirma Menón, heredero en hospedar al Gran Rey. ¿Añadirás a tal procura, Menón, lo de "justa y piadosamente", o esto no te importa; ¿de modo que, si uno se los procura aun injustamente, igualmente llamas a eso "virtud"?

MENÓN. No por cierto, Sócrates.

SÓCRATES. Sino vicio.

MENÓN. Entera y ciertamente.

SÓCRATES. Es preciso, pues, al parecer, añadir a tal procura Justicia, o Templanza o Piedad o alguna parte de Vir-
e tud; que, si no, no será Virtud, aunque proporcione los bienes.

MENÓN. Pues ¿cómo sin ellas llegaría a ser Virtud?

SÓCRATES. Mas no proporcionar, cuando no sea justo, ni a sí ni a otro oro y plata, ¿no es virtud?, —y esta virtud nada proporciona.

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. Así que proporcionar esos bienes no sería más virtud que no proporcionarlos; sino que, al parecer, provi-
79 sión hecha con Justicia será virtud; mas sin ninguna de las tales, vicio.

MENÓN. Me parece ser necesariamente como lo dices.

SÓCRATES. ¿No afirmamos poco antes que Justicia, Templanza y todo lo tal es, cada una, parte de Virtud?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Menón, estás burlándote de mí.

MENÓN. ¿Cómo así?, Sócrates.

SÓCRATES. Porque, acabando de pedirte que no descuartices ni desmenuces a la Virtud, y de darte paradigmas según los cuales tenías que responder, lo pasas por alto y me dices que Virtud es algo así cual procurarse con justicia los bienes.
b ¿Y afirmas que ésta es parte de Virtud?

MENÓN. Yo, sí.

SÓCRATES. Se sigue, pues, de lo que admites que óbrese lo que se obrare con una parte de Virtud, es ello ya virtud, porque afirmas que la Justicia es parte de Virtud, y lo son cada una de ellas. ¿Por qué digo esto? Porque, habiéndote pedido hables de la Virtud cual Todo, por una parte no
c llegas a decirme "qué es"; mas, por otra, afirmas que toda acción es virtud si se hace con una parte de Virtud, cual si nos hubieras dicho qué es Virtud en cuanto Todo, y yo lo hubiera ya de entender, aunque me la desmenuzaras en partículas. Me parece, pues, querido Menón, que hace falta, como al principio, repetir la misma pregunta: ¿"qué es" Virtud?, —si es que cualquier acción acompañada de una parte de Virtud ha de ser Virtud. Porque esto es lo que se está diciendo al decir que toda acción con Justicia es Virtud. ¿No te parece necesario repetir la misma pregunta? Pero ¿crees que alguien sabe lo que es una parte de Virtud, sin saber lo que es ella?

MENÓN. No me lo parece.

d SÓCRATES. Recuerda además lo que te respondí hace poco acerca de Figura; rechazamos esa clase de respuesta que pretende responder con lo que está aún por investigar, y todavía no admitido.

MENÓN. Y correctamente la rechazamos, Sócrates.

SÓCRATES. Así que, óptimo, no creas que estando aún por investigar lo que es Virtud como Todo, respondiendo con sus partes lo vas a declarar a alguien, o bien hablando de cualquiera otra cosa de esa misma manera; hará falta repetir
e la misma pregunta: ¿qué dices ser Virtud?, de la que estás hablando. ¿O te parece que digo nada?

MENÓN. Me parece que hablas correctamente.

SÓCRATES. Respóndeme, pues, una vez más desde el principio; tú y tu compañero: ¿qué, decís, es Virtud?

MENÓN. Por cierto, Sócrates, que aun antes de tratarnos, había oído que no haces sino despistarte tú mismo y despis-
80 tar a los otros; y ahora, tal me parece, me embrujas y ensalmas, y sencillamente me encantas, de manera que he llegado a estar despistado a rebosar. Y me parece, puesto a bromear un poco, que eres perfectamente semejante en apariencias y otras cosas al torpedo plano, —el marino; porque éste narcotiza a quien se le acerca y toca, y me parece que tú has hecho algo así conmigo. Que, en verdad, estoy nar-
b cotizado de alma y de boca; y no tengo qué responderte, aunque en miles de miles de veces he hecho sobre Virtud muchísimos razonamientos y ante muchos, y grandemente bien, —tal me lo parece a mí mismo. Mas ahora no sé decir ni siquiera "qué es". Y me parece buena tu decisión de no salir de aquí ni emigrar, porque si dijeres de extranjero en otra ciudad tales cosas, tal vez se te tomaría por brujo.

SÓCRATES. Pícaro eres, Menón; y por poco me engañas.

MENÓN. ¿Cómo así?, Sócrates.

c SÓCRATES. Conozco el para qué de tu comparación.

MENÓN. ¿Cuál crees ser?

SÓCRATES. Para que yo, a mi vez, te compare. Que todos los bellos, lo sé, se complacen en que se los compare, porque salen ganando; ya que, creo, de los bellos bellas son aun las comparaciones. Mas no te pagaré con una comparación. Que si el torpedo, además de estar él mismo narcotizado, narcotiza a los otros, me parezco a él; mas si no, no. Porque no hago de los demás unos despistados no estándolo yo
d mismo; sino del todo al revés: despistado yo mismo, hago tales también a los demás. Y ahora acerca de "qué es" Virtud, yo por cierto no lo sé; tal vez tú lo sabías antes de entrar en contacto conmigo, mas ahora resultas semejante al

ignorante. No obstante quiero considerar y buscar contigo "qué es".

MENÓN. ¿Y de qué manera, Sócrates, buscarás aquello de que en modo alguno sabes "qué es"? Dentro de lo que no sabes, ¿qué de concreto puedes proponerte buscar? O aun si en el mejor de los casos lo hallares, ¿cómo sabrías que es precisamente lo que no sabías?

e SÓCRATES. Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Caes en cuenta de que traes ese razonamiento capcioso: ¿"que no hay como un hombre busque ni lo que sabe ni lo que no sabe"? Porque no buscaría lo que ya sabe, pues lo sabe, y a nadie hace falta tal búsqueda; ni lo que no sabe, porque no sabe lo que busca.

81 MENÓN. Pues bien: ¿te parece, Sócrates, bellamente dicho tal razonamiento?

SÓCRATES. A mí, no.

MENÓN. ¿Puedes decirme cómo no?

SÓCRATES. Yo, sí; porque he oído de varones y mujeres sabios en cosas divinas . . .

MENÓN. . . . decir ¿qué razonamiento?

SÓCRATES. Uno verdadero, a mi parecer, y bello.

MENÓN. ¿Cuál es, y quiénes lo dicen?

SÓCRATES. Los que lo dicen son, por cierto, sacerdotes y sacerdotisas quienes, además de cuidarse de la tradición, son
b capaces de dar razones de ella. Lo dice además Píndaro, y otros muchos poetas, cuantos son divinos. Mas lo que dicen es esto; considera si te parece dicen verdad. Dicen, pues, que el alma del hombre es inmortal; y que unas veces fine, —a lo que llaman "morir"; mas otras renace; pero jamás perece. Por lo cual hay que pasar la vida de la manera más santa posible.

Porque quienes hayan pagado la pena por antiguas faltas;
y Perséfona la acepte,
en el año noveno
devolverá sus almas al Sol de Allá Arriba;

c *De ellas crecen reyes ilustres*
y varones impetuosamente fuertes y máximos en sabiduría.
Por el resto del tiempo serán llamados por los hombres
"héroes venerandos".

Por ser, pues, el alma inmortal, y muchas veces renacida, y haber visto todas las cosas: las de acá y las del Hades, no hay cosa que no haya aprendido; de modo que nada es de sorprendente el que sea capaz de recordarse ella sobre Virtud y lo demás, ya que anteriormente lo supo. Por ser la naturaleza íntegra homogénea, y haber el alma aprendido todo, nada impide el que, rememorándose de una sola cosa d —que es lo que los hombres llaman "aprendizaje"— reencuentre él, por sí mismo, todo lo demás, si uno es valiente y no se cansa de buscar. Porque buscar y aprender son, en total, reminiscencia. Así que no se ha de creer a ese capcioso razonamiento que, por cierto, nos haría perezosos; y para los indolentes, delicioso de oír; mas estotro nos hace activos e investigadores. Teniéndolo, pues, por verdadero, e quiero investigar contigo "qué es" Virtud.

MENÓN. Sí, Sócrates; pero ¿en qué sentido dices eso de que no aprendemos sino que lo llamado "aprendizaje" es reminiscencia? ¿Puedes enseñarme que esto es así?

SÓCRATES. Hace poco te decía, Menón, que eres un pícaro; 82 y ahora me preguntas si puede enseñarte quien, como yo, afirma que no hay enseñanza sino reminiscencia; así quedará patente que me contradije a mí mismo.

MENÓN. ¡Por Júpiter!, Sócrates, no lo dije mirando a eso, sino por costumbre. Mas si tienes cómo demostrarme que es así cual lo dices, demuéstramelo.

SÓCRATES. No es, por cierto, fácil; no obstante, en favor b tuyo y de grado me esforzaré. Pues bien: de tus muchos criados aquí presentes llama a uno, el que quieras, para que en él haga yo ante ti la demostración.

MENÓN. Perfectamente. —Ven acá.

SÓCRATES. ¿Es griego y habla en griego?

MENÓN. Perfectamente; es nacido en casa.

SÓCRATES. Para mientes en si te parece que recuerda o que aprende de mí.

MENÓN. Pararé mientes . . .

SÓCRATES. Dime, muchacho, ¿conoces que un espacio cuadrangular es algo así?

CRIADO. Yo, sí.

c SÓCRATES. ¿Un espacio cuadrangular tiene, pues, todas *estas* líneas iguales, las cuatro?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. Y tiene iguales *éstas:* las líneas transversales por el medio. ¿No es así?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Tal figura podría ser mayor o menor?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. Si, pues, fuera *este* lado de dos pies y *estotro* de otros dos, ¿de cuántos pies sería el todo? Considéralo de esta manera: si en *este* lado fuera de dos pies, y en *estotro* de un pie solamente, ¿*este* espacio no sería sino de dos pies una vez?

CRIADO. Sí.

d SÓCRATES. Mas, pues es también de dos pies en *este* otro lado, ¿no resultará sino de dos pies dos veces?

CRIADO. Así es.

SÓCRATES. ¿Así que es de dos pies dos veces?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuántos son dos pies dos veces? Calcúlalo y dímelo.

CRIADO. Cuatro, Sócrates.

SÓCRATES. ¿No puede haber otro espacio, doble que *éste,* aunque de igual clase, que tenga todos sus lados iguales, cual *éste* los tiene?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿De cuántos pies será?

CRIADO. De ocho.

SÓCRATES. Pues bien: trata de decirme cuál será la longi-
e tud de cada uno de sus lados. La de *éste* es dos pies; mas ¿cuál la de aquél, doble que éste?

CRIADO. Es evidente, Sócrates, que será doble.

SÓCRATES. ¿Ves, Menón, cómo no le enseño nada, sino que le pregunto todo? Y ahora él "cree" saber cuál es la longitud de la que resultará un espacio de ocho pies. ¿O te parece que no?

MENÓN. A mí, sí.

SÓCRATES. ¿Así que lo sabe?

MENÓN. Por cierto que no.

SÓCRATES. ¿"Cree" que resultará de la doble?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Velo ir recordando paso a paso, que es como debe recordarse. —Pero dime tú: ¿afirmas que de una línea
83 doble resulta un espacio doble? Y llamo tal al que no es más largo de un lado y más corto de otro, sino igual en los dos, cual éste: doble que él, de ocho pies. Pero fíjate si te parece resulta de una línea doble.

CRIADO. A mí, sí.

SÓCRATES. ¿*Esta*, pues, se hace doble, si desde aquí le añadimos otra igual de grande?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Afirmas, pues, que de *ésta* resultará un espacio de ocho pies tomando cuatro igual de grandes?

CRIADO. Sí.

b SÓCRATES. Describamos con cuatro líneas iguales a *ésta* un espacio; ¿no resultaría ser precisamente éste el que afirmas es de ocho pies?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. Según esto, ¿habría dentro de él cuatro, cada uno igual al de cuatro pies?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuán grande será? ¿Cuatro veces él? ¿No es así?

CRIADO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. ¿Es, pues, doble el que es tal cuatro veces?

CRIADO. No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Pero ¿cuánto más?

CRIADO. Cuatro veces más.

c SÓCRATES. Así que, muchacho: de un lado doble no resulta un espacio doble, sino cuádruple.

CRIADO. Dices verdad.

SÓCRATES. Ahora bien: cuatro cuatro veces es dieciséis. ¿No es así?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. El espacio de ocho pies, ¿de qué línea resultará? De esta ¿no resulta uno de cuatro pies?

CRIADO. Lo afirmo.

SÓCRATES. Mas éste de cuatro pies ¿no resulta de la línea mitad de ésta?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. Sea: mas el espacio de ocho pies ¿no es doble que éste; pero la mitad de aquél?

CRIADO. Sí.

d SÓCRATES. ¿No resultará, pues, de uno más grande que una de las líneas; empero de uno, más pequeño que la otra? ¿No es así?

CRIADO. Así me lo parece.

SÓCRATES. ¡Bellamente! Respóndeme precisamente lo que te parezca. Y dime: ¿no era *esta* línea de dos pies; y *estotra*, de cuatro?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. Luego la línea-lado del espacio de ocho pies ha de ser mayor que la de dos pies; pero menor que la de cuatro pies.

CRIADO. Lo ha de ser.

e SÓCRATES. Trata de decir definidamente cuánto.

CRIADO. Tres pies.

SÓCRATES. Si, pues, es de tres pies, ¿añadiremos a *ésta* la mitad, y resultará de tres pies?; porque, hay, por otra parte, dos; y por la otra, uno; y, desde aquí, parecidamente, dos por esta parte, uno por la otra. Y resulta precisamente el espacio del que hablas.

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, por *este* lado es de tres, y por estotro de tres, ¿el espacio total no resultará ser de tres veces tres pies.

CRIADO. Así parece.

SÓCRATES. Mas tres veces tres pies ¿cuántos pies son?

CRIADO. Nueve.

SÓCRATES. Mas ¿de cuántos pies había de ser el espacio doble?

ΣΩ. Οὐκοῦν ἂν ᾖ τῇδε τριῶν καὶ τῇδε τριῶν, τὸ ὅλον χωρίον τριῶν τρὶς ποδῶν γίγνεται;

ΠΑΙΣ. Φαίνεται.

ΣΩ. Τρεῖς δὲ τρὶς πόσοι εἰσὶ πόδες;

ΠΑΙΣ. Ἐννέα.

ΣΩ. Ἔδει δὲ τὸ διπλάσιον πόσων εἶναι ποδῶν;

ΠΑΙΣ. Ὀκτώ.

ΣΩ. Οὐδ' ἄρ' ἀπὸ τῆς τρίποδός πω τὸ ὀκτώπουν χωρίον γίγνεται.

ΠΑΙΣ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀλλ' ἀπὸ ποίας; Πειρῶ ἡμῖν εἰπεῖν ἀκριβῶς· καὶ εἰ μὴ βούλει ἀριθμεῖν, ἀλλὰ δεῖξον ἀπὸ ποίας. 84

ΠΑΙΣ. Ἀλλὰ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ οἶδα.

ΣΩ. Ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμιμνῄσκεσθαι; Ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ᾔδει μὲν οὔ, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμή, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾤετό γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν· νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἴεται εἰδέναι. b

ΜΕΝ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν νῦν βέλτιον ἔχει περὶ τὸ πρᾶγμα ὃ οὐκ ᾔδει;

ΜΕΝ. Καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ.

ΣΩ. Ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ νάρκη, μῶν τι ἐβλάψαμεν;

ΜΕΝ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Προὔργου γοῦν τι πεποιήκαμεν, ὡς ἔοικε, πρὸς τὸ ἐξευρεῖν ὅπῃ ἔχει· νῦν μὲν γὰρ καὶ ζητήσειεν ἂν ἡδέως οὐκ εἰδώς, τότε δὲ ῥᾳδίως ἂν καὶ πρὸς πολλοὺς καὶ πολ- c

e 9 τριῶν τρὶς TWF : τριῶν τρεῖς B || 84 a 7 γ' αὐτὴν B : ταύτην TWYF.

CRIADO. De ocho.

SÓCRATES. Luego, ni del lado de tres pies resulta el espacio de ocho pies.

CRIADO. No, por cierto.

SÓCRATES. Mas ¿de qué lado? Trata de decírnoslo exacta-
84 mente. Y si no quieres calcularlo, indica cuál.

CRIADO. ¡Por Júpiter!, Sócrates, que yo no lo sé.

SÓCRATES. ¿Caes en cuenta, Menón, hasta dónde ha llegado en punto a recordarse? Al comienzo no sabía cuál es la línea lado del espacio de ocho pies; tampoco ahora lo sabe. Creía entonces saberlo, y respondió valientemente cual si lo supiera, y sin lugar a dudas. Mas ahora las siente ya; y si, como antes, no sabe, no cree ahora saber.

b MENÓN. Dices verdad.

SÓCRATES. Según esto, ¿no está ahora mejor respecto de lo que no sabía?

MENÓN. También esto me lo parece.

SÓCRATES. Haciéndole, pues, dudar, y narcotizándolo cual el torpedo, ¿no le habremos perjudicado en algo?

MENÓN. No me lo parece a mí.

SÓCRATES. En algo, me parece, le hemos ayudado para encontrar cómo se ha la cosa. Porque, ahora tal vez investigará
c con mayor gusto, por no saber; mientras que, antes, más fácilmente, más veces y ante muchos creía hablar bien acerca del espacio doble, diciendo que ha de tener por lado una línea de doble longitud.

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. ¿Crees, pues, que se dará a investigar o aprender lo que creía saber, mas no sabía, antes de que se sorprenda despistado al notar que no sabe, y con anhelo de saber?

MENÓN. No me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Le ayudó, pues, el haber sido narcotizado?

MENÓN. Me lo parece.

SÓCRATES. Nota, pues, qué es lo que hallará por tal des-
d piste investigando conmigo, yo preguntando solamente y no enseñándole nada. Vigila, por si acaso encuentras que le

enseño o explico, en lugar de preguntarle por lo que él opina.

Dime, pues, tú: ¿*este* espacio es de cuatro pies? ¿Entiendes esto?

CRIADO. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Y que añadiríamos otro igual a él?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y *este* tercero, igual a cada uno de ellos?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y que rellenaríamos *este* espacio del rincón?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Y que no resultaría, pues, sino estos cuatro espacios iguales.

e CRIADO. Sí.

SÓCRATES. Bien, pues; el espacio total ¿cuántas veces es mayor que éste?

CRIADO. Cuatro veces.

SÓCRATES. Pero sólo había de resultarnos doble; ¿no te recuerdas?

CRIADO. Absolutamente.

SÓCRATES. Y *esta* línea, tendida de rincón a rincón, ¿no corta en dos cada uno de tales espacios?

85 CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿No resulta, pues, que *estas* cuatro líneas son iguales y circundan *este* espacio?

CRIADO. Resulta así.

SÓCRATES. Atiende pues: ¿cuánto es *este* espacio?

CRIADO. No entiendo.

SÓCRATES. Cada una de las líneas, ¿no ha cortado por dentro y por la mitad cada uno de estos cuatro espacios?

CRIADO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuántos espacios y de igual tamaño hay dentro de éste?

CRIADO. Cuatro.

SÓCRATES. ¿Y cuántos en estotro?

CRIADO. Dos.

Sócrates. Mas cuatro, ¿qué es respecto de dos?

Criado. Doble.

b Sócrates. Este espacio, pues, ¿de cuántos pies resulta?

Criado. De ocho.

Sócrates. ¿De qué línea?

Criado. De *ésta*.

Sócrates. ¿De la que está tendida de rincón a rincón del espacio de cuatro pies?

Criado. Sí.

Sócrates. Los sofistas la llaman, por cierto, "diagonal". De modo que, si su nombre es "diagonal", de la diagonal resultaría, criado de Menón, el espacio doble.

Criado. Pues así es, Sócrates.

Sócrates. ¿Que te parece, Menón? ¿Respondió según alguna opinión que no procediera de él mismo?

Menón. No; todo, de por sí mismo.

c Sócrates. Y por cierto que no sabía, como advertimos, poco antes.

Menón. Dices verdad.

Sócrates. Estaban, pues, en él tales opiniones. ¿No es así?

Menón. Sí.

Sócrates. ¿Así que en quien no sabe hay, acerca de lo que no sabe, opiniones verdaderas acerca precisamente de lo que no sabe?

Menón. Tal parece.

Sócrates. Y ahora, en éste por cierto, tales opiniones se han levantado en él, cual ensueño. Mas si alguien le repreguntara muchas veces lo mismo y de muchas maneras sabes que terminaría entendiendo de ello no menos exactamente que otro cualquiera.

Menón. Parece.

d Sócrates. ¿Así, pues, llegará a saber sin nadie que le enseñe, con sólo preguntarle, recobrando él de sí mismo la ciencia?

Menón. Sí.

Sócrates. Mas recobrar él de sí mismo la ciencia ¿no es rememorarse?

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Ahora bien: la ciencia que ahora tiene, ¿la adquirió alguna vez o la tuvo siempre?, ¿no es así?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, la tuvo siempre, fue siempre sabio; si la adquirió alguna vez, no la adquiriría por cierto en la vida presente.

¿O alguien le enseñó geometría? Porque lo mismo hará respecto de la geometría entera y de todos los demás conocimientos. ¿Quién, pues, le ha enseñado todo eso? Deberías saberlo; especialmente porque nació y se crió en tu casa.

e

MENÓN. Pues sé por mí mismo que nadie jamás le enseñó.

SÓCRATES. ¿Pero tiene tales opiniones o no?

MENÓN. Parece que necesariamente, Sócrates.

SÓCRATES. Mas si no las adquirió en la vida presente, ¿no resulta ya evidente que las tuvo y aprendió en algún otro tiempo?

86

MENÓN. Parece.

SÓCRATES. Ese tiempo ¿no es precisamente aquel en que aún no era hombre?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, tanto en el tiempo en que era hombre, como en el que no lo era, ha de haber en él opiniones verdaderas que, despertadas por preguntas, resultarán ciencias, ¿no las tendrá su alma aprendidas durante todo ese tiempo?, porque es evidente que, durante todo él, es o no es hombre.

MENÓN. Evidentemente.

b

SÓCRATES. Si, pues, la verdad de las cosas estuviera desde siempre en nuestra alma, sería el alma inmortal; de modo que, si lo que se dé el caso de no saber ahora, es simplemente lo que no se recuerda, ¿no habrá que animarse a ponerse a investigar y recordarse?

MENÓN. Me parece bien lo que dices, Sócrates; mas no sé cómo.

SÓCRATES. Lo mismo me parece a mí, Menón. En favor de este razonamiento hay otros puntos sobre los que no insistiría mucho. Mas que, si creemos se ha de investigar lo que no se sabe, seremos mejores, más valientes y menos perezo-

c sos que si creyéramos no poder hallar lo que no sabemos ni deber investigarlo, esto sí que lo defendería con todas mis fuerzas, de palabra-y-obra.

MENÓN. También esto, Sócrates, me parece bien dicho.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, que, concordes como estamos en que se ha de investigar lo que no se sabe, emprendamos en común investigar *qué es Virtud?*

MENÓN. Absolutamente, pues. Pero, por cierto, Sócrates, nada de más agradable consideraría y oiría que lo que inicialmente pregunté: ¿se ha de investigar cual si fuera la virtud algo enseñable o cual si algo in-nato o cual si adviniera de alguna otra manera a los hombres?

SÓCRATES. Mas si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí sino aun sobre ti, no pondría en consideración lo de si la Virtud es algo enseñable o no enseñable, antes de que investigáramos precisamente "qué es". Mas ya que ni siquiera intentas tú mandar sobre ti mismo, para ser así libre; empero intentas mandar y mandas sobre mí, condescenderé; pues ¿qué se ha de hacer?

d Hay, pues, que considerar, al parecer, "qué tal es" lo que no sabemos aún "qué es". Mas relaja algo, sólo un poco, tu poder sobre mí, y condesciende en que consideremos, hipotéticamente, si la virtud es enseñable o no. Y llamo "hipotéticamente, a lo mismo que, frecuentemente, hacen los geómetras en sus consideraciones: Cuando se les pregunta —por ejemplo, sobre "área": "¿es posible inscribir 'esta' área trian-

87 gular dentro de 'este' círculo?", alguno de ellos diría: "aún no sé si lo es; mas, respecto de tal problema, creo tener, cual ayuda previa, una cierta hipótesis": "*si* 'esta' área es tal que, extendiendo uno la recta suya dada, le falta a tal área el ser tal cual el triángulo ya extendido, me parece entonces pasar 'esto'; pero, 'estotro', *si* resultara imposible pasar eso. Quiero, pues, decirte en forma de hipótesis lo que sucede respecto de inscribir tal área en tal círculo, *si* es imposible

b o no".

Parecidamente nosotros, respecto de Virtud: puesto que no sabemos ni "qué es" ni "qué tal es", consideremos en forma de hipótesis *si* es enseñable o *si* no es enseñable, diciéndolo así: *si* Virtud es una cierta calidad de algo perteneciente al alma, ¿sería enseñable o no sería enseñable? Ante todo, *si*

es algo diverso de ciencia, ¿es enseñable o no?; —o como estamos ahora diciendo: ¿algo recordable?; no nos importe c de qué nombre nos sirvamos. ¿Es, pues, enseñable?; o ¿no resulta del todo claro que el hombre es enseñado solamente por la ciencia?

MENÓN. Me lo parece.

SÓCRATES. *Si*, pues la virtud es una cierta ciencia, sería evidentemente enseñable.

MENÓN. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Brevemente, pues, salimos de este punto; *si* Virtud es esto, es enseñable; *si* estotro, no lo es.

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. Lo siguiente que, al parecer, hemos de considerar es: ¿la Virtud *es* ciencia o algo diverso de ciencia?

d MENÓN. También a mí me parece que esto es lo siguiente a considerar.

SÓCRATES. Pues bien: ¿No afirmamos que la Virtud es, ella, un bien?, de modo que para nosotros queda firme esta hipótesis: que es un bien.

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Si, pues, hay algo que es un bien, y lo es independientemente de Ciencia, tal vez la Virtud no sería una cierta ciencia. Empero *si* no hay bien alguno que no esté abarcado por ciencia, sospechando que ese algo es una cierta ciencia, tal sospecha sería correcta.

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿por la Virtud somos buenos?

MENÓN. Sí.

e SÓCRATES. Así que la Virtud es útil.

MENÓN. Necesariamente, según lo admitido.

SÓCRATES. Consideremos, tomando caso por caso, cuáles cosas nos son útiles. Ciertamente, afirmamos que salud, robustez, belleza y riqueza lo son. Las llamamos, y las tales son, útiles. ¿No es así?

MENÓN. Sí.

88 SÓCRATES. No obstante, afirmamos, respecto de esas mismas cosas, que a veces ellas nos perjudican. Tú, ¿lo afirmas así o de otra manera?

MENÓN. No, sino así.

SÓCRATES. Advierte, pues: ¿qué es eso de cada una de ellas que nos es útil cuando las dirige; y perjudica, cuando no? ¿No es, cuando nos son útiles, el uso correcto; y nos perjudican, cuando el uso no lo es?

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. Consideremos ya lo referente al alma. ¿Hay algo a que llamas Templanza, Justicia, Valentía, Listeza, Memoria, Magnanimidad, y otras tales?

b MENÓN. Por mí, sí.

SÓCRATES. Considera cuáles de ellas te parecen no ser ciencia, sino algo diverso de ciencia. ¿No perjudican unas veces; otras ayudan?

Cual Valentía, en el caso de que la valentía no sea sapiencia, sino algo así cual atrevimiento. Cuando un hombre es atrevido sin inteligencia, ¿no resulta perjudicado; mas cuando con inteligencia, ayudado?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Así también respecto de Templanza y Listeza; ¿aprendidas y articuladas con inteligencia resultan beneficiosas; sin inteligencia, perjudiciales?
c

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. En compendio, pues: ¿todos los ejercicios y endurecimientos del alma, dirigidos por Sapiencia terminan en bienaventuranza; mas, por insensatez, en lo contrario?

MENÓN. Parece.

SÓCRATES. Si, pues, Virtud es algo en el alma, y algo necesariamente beneficioso, ha de ser Sapiencia, ya que todo lo del alma no es, ello "en cuanto ello mismo", ni beneficioso
d ni perjudicial. Mas, adviniéndoles sapiencia o insensatez, resultan perjudiciales o beneficiosas. Luego, según este razonamiento, por ser algo beneficioso la virtud, tiene que ser una cierta sapiencia.

MENÓN. Me lo parece.

SÓCRATES. Aun algo más. Las otras cosas de que hablábamos: riqueza y tales, que unas veces son buenas, otras veces perjudiciales, ¿no pasa, como respecto de lo demás del alma, que, *si* la sapiencia las dirige las hace beneficiosas a lo del
e alma; pero, *si* la insensatez, perjudiciales? Parecidamente *si*

el alma se sirve de éstas, correctamente dirigidas, las hace beneficiosas; mas *si* no correctamente, ¿perjudiciales?

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Mas, correctamente dirige el sensato; ¿y erróneamente, el insensato?

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Así, pues, hay que decir en general: en el hombre todo depende del alma; lo del alma misma, de la sa-
89 piencia, *si* es que ha de ser buena. Y según este razonamiento, Sapiencia sería lo beneficioso. Ahora bien: ¿afirmamos que la virtud es beneficiosa?

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Afirmamos, pues, que Virtud es o sapiencia íntegramente o parcialmente?

MENÓN. Me parece, Sócrates, bellamente dicho lo dicho.

SÓCRATES. *Si* las cosas son así, los buenos no serían por naturaleza.

MENÓN. Me parece que no.

b SÓCRATES. Porque en tal caso pasaría esto: *si* los buenos fueran tales por naturaleza, habría entre nosotros quienes conocieran qué jóvenes son buenos de natural; tomando nosotros a los así descubiertos, los guardaríamos en la acrópolis, sellándolos mucho más que al oro, a fin de que nadie los corrompiera, sino que, llegados a la debida edad, resultasen útiles a las Ciudades.

MENÓN. Es verosímil, Sócrates.

SÓCRATES. *Si*, pues, los buenos no son buenos por natura-
c leza, ¿lo son por aprendizaje?

MENÓN. Me parece ya necesario; y es evidente, Sócrates, según la hipótesis que *si* virtud es ciencia, es enseñable.

SÓCRATES. ¡Por Júpiter!, tal vez; pero ¿qué?, ¿no lo admitimos bellamente?

MENÓN. Por cierto que hace poco me pareció bellamente dicho.

SÓCRATES. Empero no ha de parecer bellamente dicho solamente hace poco, sino ahora y después, *si* es que ha de resultar sano en algo.

d MENÓN. Pues ¿qué?; ¿a qué estás mirando para hacerte el

difícil y desconfiar de que la virtud sea ciencia?

SÓCRATES. Te lo diré, Menón; no me opongo a que esté bellamente dicho eso de que, *si* es ciencia, sea enseñable; mas considera *si* te parece razonable desconfíe de que sea ciencia. Porque dime: *si* algo, y no solamente la virtud, es enseñable, ¿no ha de haber por necesidad maestros y aprendices de ello?

e MENÓN. Me parece que sí.

SÓCRATES. Pues, a la inversa: *si* en algo no hubiera ni maestros ni aprendices, ¿no conjeturaríamos con bello conjeturar que no es enseñable?

MENÓN. Así es. Pero ¿te parece que no hay maestros en virtud?

SÓCRATES. Por cierto que muchas veces he buscado y he hecho todo por encontrar *si* hay algunos maestros en ella, mas no he podido hallarlos. Y eso que los buscan conmigo muchos, y de éstos, sobre todo los que tengo por más experimentados en tal asunto. Precisamente, y a punto, Menón, está sentado ahora Anyto junto a nosotros; compartamos con él la investigación. Y la compartiríamos con razón, porque Anyto, aquí presente, es, primero, hijo de padre rico

90 y sabio: Antemión, quien se hizo rico no porque sí o por regalo de alguien —cual ahora mismo Ismenias el tebano recibió la fortuna de Polícrates—, sino adquirida por su sabiduría y solicitud. Además, entre otras cosas, no parece ser ciudadano ostentoso, ni pesado ni insoportable, sino varón

b comedido y de buenas maneras. Además, a éste lo crió y educó bien, —tal es la opinión de los atenienses, pues lo eligen para las más altas dignidades. Justo es que busquemos con los tales si hay o no maestros en virtud, y quiénes lo son. Tú, pues, Anyto, acompáñanos a mí y a Menón, tu huésped, en la búsqueda de este punto: quiénes serían tales maestros. Pero considéralo de este modo: *si* quisiéramos que Menón, aquí presente, resultara buen médico, ¿a qué maestros

c lo enviaríamos? A los médicos, ¿no es así?

ANYTO. Absolutamente.

SÓCRATES. Mas ¿qué, si quisiéramos se hiciera buen zapatero?, ¿a los zapateros?, ¿no es así?

ANYTO. Sí.

SÓCRATES. Y ¿respecto de lo demás, parecidamente?

ANYTO. Absolutamente

SÓCRATES. Respóndeme una vez más respecto de esto mismo; haríamos bellamente, afirmamos, al enviarlo a los médicos, d *si* queremos que llegue a resultar médico. Cuando decimos esto, ¿decimos precisamente que seríamos sabios al remitirlo a quienes ejercen tal arte más bien que a los que no, y a los que reportan de eso mismo sueldo, declarándolos maestros de quien quiera ir y aprender de ellos? Mirando a esto, ¿no lo remitiríamos bellamente?

ANYTO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y así también lo mismo respecto de flautística y demás? Gran insensatez sería que, queriendo hacer de e alguien flautista, no quisiéramos enviarlo a los que profesan tal arte y se hacen pagar por ello; mas importunáramos a otros, buscándole maestro entre quienes ni se las dan de maestros ni tienen discípulo alguno en esa materia, que nosotros juzgamos, al enviarlo a ellos, que ha de aprender. ¿No te parece sería gran sinrazón?

ANYTO. ¡Por Júpiter!, a mi, sí; y además, gran ignorancia.

91 SÓCRATES. Bellamente dicho. Ahora, pues, podemos ya en común, tú y yo, consultarnos acerca de este nuestro huésped: Menón. Porque, Anyto, desde hace mucho tiempo me dice él anhelar esa sabiduría y virtud por la que los hombres administran bellamente casas y Ciudades, honran a sus progenitores y saben recibir y despedir a ciudadanos y extranjeros con maneras dignas de buen varón. Considera, pues, b a quiénes lo enviaríamos para aprender tal virtud, caso de enviarlo correctamente. ¿No es evidente, a tenor del anterior razonamiento, que a quienes profesan el ser maestros de virtud y se declaran a sí mismos públicos maestros para cualquiera de los griegos que quiera aprender, fijando sueldo y ganándolo por ello?

ANYTO. Y ¿a quiénes te refieres?, Sócrates.

SÓCRATES. Tú bien sabes que son precisamente los que c los hombres llaman "sofistas".

ANYTO. ¡Por Hércules!, Sócrates; ¡qué palabra! Que a ninguno de los míos: ni familiares ni amigos, ni conciudadano ni extranjero, atrape tal locura, por empestarse acudiendo a ellos —que son los tales declarada peste y corrupción de quienes con ellos se tratan.

SÓCRATES. ¿Cómo así, Anyto? ¿De entre los que se las dan de saber beneficiarnos en algo, únicamente esos, a diferencia de los demás, no solamente no ayudan, cual los otros, en lo que se les confía, sino que, por el contrario, lo corrompen? ¿Y aun, por ello, se hacen pagar públicamente? Por cierto, yo no sé si creerte, porque yo conozco a un varón, Protágoras, quien, por saber de eso, hizo más dinero que Fidias, creador de obras deslumbrantemente bellas, y que diez cualesquiera de los escultores. Lo que dices es una monstruosidad. Los que remiendan zapatos viejos y recosen mantos, no podrían pasar desapercibidos treinta días si entregaran vestidos y zapatos peor de lo que los recibieron; y, si tal hicieran, presto morirían de hambre. Pero, durante más de cuarenta años, pasó desapercibido a toda Grecia el que Protágoras estaba corrompiendo a quienes con él se trataban y devolviéndolos peores de lo que los recibió. Porque creo murió de unos ochenta años, y estuvo en esa arte cuarenta. En todo ese tiempo, aun hasta el día de hoy, en nada ha disminuido su buena fama; y no solamente Protágoras, sino otros muchísimos: algunos, anteriores a él; otros, aún existentes ahora. ¿Afirmaremos, según tu razonamiento, que engañaron y pervirtieron conscientemente a los jóvenes, o que ni ellos mismos cayeron en cuenta de ello? ¿Y, según esto, tendremos por locos a quienes algunos llaman los más sabios de los hombres?

c

d

e

92

ANYTO. Bien lejos están, Sócrates, de ser locos; lo están mucho más los jóvenes que les dan dinero; y entre éstos, más aún quienes se los encomiendan: los parientes; pero, mucho más que todos, las Ciudades, permitiéndoles entrar, y no expulsándolos, —tanto que sea extranjero como ciudadano quien tal emprenda.

b

SÓCRATES. ¿Que alguno de los sofistas, Anyto, te perjudicó en algo?, ¿o por qué estás tan duro con ellos?

ANYTO. ¡Por Júpiter!; jamás traté con ninguno de ellos, ni lo permitiera a ninguno de los míos.

SÓCRATES. ¿Así que no tienes experiencia alguna de tales varones?

ANYTO. ¿A qué tenerla?

c

SÓCRATES. Pues ¿cómo sabrías, daimoníaco, si tal quehacer

tiene algo de bueno o de malo, sin tener de él experiencia alguna?

ANYTO. Fácilmente; sé por cierto lo que son, tenga o no experiencia de ellos.

SÓCRATES. Tal vez eres adivino, Anyto, ya que, por lo que tú mismo dices, me sorprendería lo supieras de otra manera. Empero no inquiramos quiénes son los que pervertirían a Menón, caso de tratarlos. Sean, si lo quieres, los sofistas. Dinos, más bien, a nosotros, y haz un favor a este amigo paterno tuyo indicándole a quiénes acudir en esta tan gran Ciudad para llegar a ser digno de mención en esa virtud que yo estaba describiendo.

d

ANYTO. ¿Por qué no se lo indicas tú?

SÓCRATES. Por cierto que le dije a quiénes tenía yo por maestros en ello; mas resulta que, según afirmas, no he dicho nada; a lo mejor, tú dices algo; dile, es tu turno, a quiénes de los atenienses ha de acudir. Di un nombre, el que quieras.

e

ANYTO. Pero ¿a qué tener que oír el nombre de un hombre? Cualquiera de los atenienses bellos-y-buenos con quien tropiece, todos, sin excepción lo mejorarán, si quiere hacer caso, más que los sofistas.

SÓCRATES. Pero ¿los bellos-y-buenos nacieron tales porque sí?, y, sin aprender de nadie, ¿no obstante son capaces de enseñar a otros lo que ellos no aprendieron?

93

ANYTO. Tengo para mí que éstos aprendieron de los anteriores que fueron bellos-y-buenos; ¿o no te parece que en esta Ciudad ha habido muchos y buenos varones?

SÓCRATES. A mí mismo, Anyto me parece haber aquí buenos en política, y aun que los ha habido antes no menos que ahora. Pero ¿han sido además buenos maestros de su propia virtud? Porque de esto se da el caso de que estamos hablando; no, de si hay aquí o no varones buenos, ni de si los ha habido antes; sino de si, lo que estamos considerando hace rato, "la virtud es enseñable". Puestos a considerarlo, consideremos precisamente esto: los varones, de ahora y de antes, buenos en esa virtud por la que eran buenos, ¿sabían además transmitirla a otro?; o no hay manera de transmitirla a otro hombre ni de recibirla uno de otro. Esto precisamente es lo que investigamos, desde hace rato, yo y Menón.

b

c Considéralo según tu manera de hablar, así: ¿no afirmarías que Temístocles fue varón bueno?

ANYTO. Yo, sí; y ése sobre todo.

SÓCRATES. ¿Y también por ello buen maestro, de modo que, si hubo alguien maestro en tal su virtud, él lo fue?

ANYTO. Yo lo creo; si es que lo hubiera querido.

SÓCRATES. Pero ¿piensas que no hubiera querido hacer a otros bellos-y-buenos, y sobre todo a su propio hijo? ¿O crees que por celos y de intento no le transmitió esa virtud d en la que era bueno? ¿O no has oído que Temístocles enseñó a su hijo Cleofanto el ser buen jinete?, pues se tenía de pie y firme sobre los caballos; desde ellos, de pie, lanzaba la jabalina, y realizaba otras muchas y admirables cosas en que su padre le adiestró e hizo sabio, todas las cuales se obtienen de buenos maestros. ¿No lo has oído de los más viejos?

ANYTO. Lo he oído.

SÓCRATES. Así que nadie encausaría de mala a la naturaleza de su hijo.

e ANYTO. Tal vez no.

SÓCRATES. ¿Qué en cuanto a esto?: ¿has oído de alguien, joven o viejo, que Cleofanto, hijo de Temístocles, resultara varón bueno y sabio en lo que lo era su padre?

ANYTO. No, por cierto.

SÓCRATES. ¿Pensaremos, pues, que quiso educar a su propio hijo en la sabiduría en que era él sabio, y no haberlo hecho en nada mejor que los hijos de los vecinos, si la virtud fuera enseñable?

ANYTO. No, ¡por Júpiter!; no es probable.

SÓCRATES. Y eso que él es, para ti, un maestro de virtud 94 tal que, tú mismo confiesas, está entre los mejores del pasado. Pero consideremos a otro: a Arístides, hijo de Lisímaco. ¿O no admitirás que éste fue bueno?

ANYTO. Yo, sí; y por cierto, eso sobre todo.

SÓCRATES. Y educó él a su hijo Lisímaco muchísimo mejor que cualquiera ateniense en cuanto se adquiere de maestros; ¿mas te parece que llegó a hacerlo mejor que cualquier otro? Te has tratado con él, y ves cuál ha resultado. O si quieres

otro caso: ¿sabes que Pericles, varón tan magníficamente
b sabio, tuvo dos hijos: Páralo y Jantipo?

ANYTO. Yo, sí.

SÓCRATES. Como, de seguro, sabes también tú, hizo de ellos jinetes, en nada inferiores a cualquier ateniense; y los educó en música, gimnástica y en todo lo obtenible por arte, en nada de ello inferiores tampoco a nadie. Pero ¿no quiso hacer de ellos varones buenos? Pienso que lo quiso, mas tal vez no sea enseñable. Empero para que no creas que solamente unos pocos y los más vulgares de los atenienses son quienes han resultado incapaces de eso, recuerda que Tucí-
c dides tuvo dos hijos: Melesias y Estéfano, y que los educó bien en algunas cosas; y más bellamente que todos los atenienses, en pugilato; porque a uno de ellos, lo entregó a Xantias; al otro, a Eudoro, quienes eran entonces, al parecer, los mejores púgiles. ¿O no lo recuerdas?

ANYTO. Sí; de oídas.

SÓCRATES. ¿No es, pues, claro que no hubiera enseñado
d a sus hijos precisamente lo que se enseña pagando; mas lo que no le exigía gasto alguno: hacerlos varones buenos, no les habría enseñado eso, si es que era enseñable? Pero ¿es que tal vez era Tucídides un cualquiera, y no eran amigos suyos la mayoría de los atenienses y de los aliados? Y de gran casa era; y grande su poder en la Ciudad y sobre los demás griegos, de manera que, si eso fuera enseñable, habría encontrado alguno de los coterráneos o extranjeros que se dedicara a hacer buenos a sus hijos, si es que él no tenía
e tiempo libre por causa de sus ocupaciones políticas. Pues, tal vez, compañero Anyto, la virtud no sea enseñable.

ANYTO. Sócrates, me parece que eres fácil en hablar mal de los hombres. Pues, si quieres hacerme caso, te aconsejaría precaución; que en cualquier Ciudad se hace a los hombres más fácilmente mal que bien; pero en ésta, aun muchí-
95 simo más. Pero creo que aun tú mismo lo sabes.

SÓCRATES. Menón, me parece que Anyto está irritado, y no me sorprende nada, porque, primero, piensa que hablo mal de tales varones; después, cree que es él uno de ellos. Mas si llegare a conocer qué es eso de "hablar mal", dejará de irritarse; mas ahora lo ignora. Pero dime tú: ¿no hay también entre vosotros varones bellos-y-buenos?

MENÓN. Ciertamente.

b SÓCRATES. Pues bien: ¿se ofrecen ellos voluntariamente a ser maestros de los jóvenes, y confiesan ser maestros, y que la virtud es enseñable?

MENÓN. No, ¡por Júpiter!, Sócrates; que, unas veces, les oirías decir que es enseñable; mas otras, que no.

SÓCRATES. ¿Afirmaremos ser maestros de aquello quienes ni siquiera se convienen en esto?

MENÓN. No me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES. Ahora bien: los sofistas, que se proclaman ser c maestros ellos únicamente, ¿te parece son maestros en virtud?

MENÓN. En esto sobre todo, Sócrates, soy admirador de Gorgias: en que jamás lo oirás prometer tal cosa; y aun se burla de otros cuando les oye prometerlo. Pero cree que se ha de hacer a los hombres potentes en hablar.

SÓCRATES. ¿Así que te parece no ser los sofistas maestros?

MENÓN. No sé qué decir, Sócrates; pues a mí me ha pasado lo que a la mayoría: unas veces, me lo parecen; otras, no.

d SÓCRATES. ¿Mas sabes que no solamente a ti sino también a otros, a los políticos, les parece, unas veces, que es enseñable; y otras, que no?; pero aun Teognis, el poeta, ¿sabes que dice eso mismo?

MENÓN. ¿En cuál de sus poemas?

SÓCRATES. En los elegíacos; donde dice:

Con ésos bebe y come, y con ésos
siéntate y complace a los grandes en poder.
De los buenos aprenderás lo bueno; mas si
e *con los malos te mezclas, perderás aun el buen sentido*
[que tengas.

¿Notas que en estos versos habla cual si la virtud fuera enseñable?

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. Mas que en estotros, cambiando un poco, dice:

si se pudiera crear pensamiento y meterlo en varón

dice que

muchos y grandes salarios se llevarían

los capaces de hacer eso; y

96 *jamás de padre bueno saliera hijo malo,*
caso de ser obediente a saludables consejos; mas con enseñanza jamás harás de varón malo varón bueno.

¿Caes en cuenta de que se contradice él a sí mismo, y, de nuevo, sobre lo mismo?

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. ¿Puedes nombrarme otra cosa, respecto a la cual los que se dicen ser maestros confiesan no serlo de otro, ni siquiera saber ellos mismos acerca de ella; son, aun más, precisamente malos en lo que afirman ser maestros; empero, b los mismos que se confiesan bellos-y-buenos, afirman unas veces que es enseñable, y otras que no? ¿Afirmarías, pues, que tales despistados son propiamente maestros en algo?

MENÓN. Yo, no; ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Si, pues, ni los sofistas ni quienes son bellos-y-buenos son maestros en algo, ¿no queda en claro el no haber otros?

MENÓN. Me parece que no.

c SÓCRATES. Pero ¿*si* no hay maestros, no hay discípulos?

MENÓN. Me parece ser así como lo dices.

SÓCRATES. ¿Hemos convenido, pues, en que *si* de algo no hubiera ni maestros ni discípulos, no sería eso enseñable?

MENÓN. Convinimos en ello.

SÓCRATES. ¿Es así que, por parte alguna, aparecen maestros en virtud?

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Pero ¿*si* no hay maestros, no hay tampoco discípulos?

MENÓN. Así parece.

SÓCRATES. ¿Luego la virtud no sería enseñable?

d MENÓN. No lo parece, *si* lo hemos correctamente considerado; de modo que me sorprende, por cierto, Sócrates, haya habido jamás varones buenos o que haya cómo se engendren los buenos.

SÓCRATES. Estamos, Menón, yo y tú en peligro de resultar unos donnadies, y que ni a ti Gorgias, ni a mí Pródico, nos hayan suficientemente educado. Así que miremos, ante todo, e por nosotros mismos, y busquemos quien, sea como sea, nos

mejore. Y lo digo considerando la presente investigación; que, cosa de reír, se nos pasó por alto el que tan sólo, *si* guía la ciencia, hacen los hombres las cosas correctamente y bien; por lo cual tal vez se nos escapó el conocer cómo se engendran los varones buenos.

MENÓN. ¿En qué sentido lo dices, Sócrates?

SÓCRATES. En éste: que los varones buenos han de ser 97 útiles. ¿No convinimos precisa y correctamente en que así, y no de otra manera, es? ¿Es así?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Y en que serán útiles, si guían rectamente nuestras acciones? ¿También convinimos bellamente en esto?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Mas en que no hay modo de guiar rectamente, *si* no se es sapiente; ¿no parecemos habernos convenido en esto no correctamente?

MENÓN. ¿En qué sentido dices "correctamente"?

SÓCRATES. Te lo diré. *Si* alguien conoce el camino a Larisa, o a donde se quiera, fuera allá y guiara a otros, ¿qué otra cosa diríamos sino que guiaría rectamente y bien?

b MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Pero qué, *si* alguien tuviera recta opinión sobre cuál es el camino, mas sin haber llegado allá ni saber de ello?, ¿no guiaría aun éste rectamente?

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Y mientras tenga él opinión recta acerca de lo que el otro tiene ciencia, en nada será él peor guía que estotro, —por pensar lo verdadero, aunque no saberlo él cual quien lo sabe.

MENÓN. Pues en nada.

SÓCRATES. Así que la opinión verdadera no resulta, respecto de la rectitud del obrar, en nada guía inferior al saber; y esto es precisamente lo que estábamos omitiendo en la c consideración de cuál sería la calidad de Virtud, al decir que el saber es el único guía del recto obrar; mas resulta serlo aun la opinión recta.

MENÓN. Tal parece.

SÓCRATES. Luego en nada es menos útil la opinión recta que la ciencia.

MENÓN. Lo es Sócrates, en esto: en que quien tiene ciencia acertará siempre; mas quien opinión recta, unas veces acertará; otras, no.

SÓCRATES. ¿Cómo dices? ¿Quien tenga siempre opinión recta, no acertará también siempre, mientras opine rectamente?

MENÓN. Me parece necesario. De modo que, Sócrates, mien-
d tras eso sea así, me sorprende el que la ciencia sea mucho más valiosa que la opinión recta, y por qué una de ellas es diversa de la otra.

SÓCRATES. ¿Sabes por qué te sorprendes?, ¿o te lo digo?

MENÓN. Dilo, dilo.

SÓCRATES. Porque no has puesto atención a las estatuas de Dédalo. Tal vez no las haya entre vosotros.

MENÓN. ¿Respecto de qué dices esto precisamente?

SÓCRATES. Porque, *si* no se las ata, se evaden y vuelan; mas *si* se las ata, se quedan.

e MENÓN. Bien, y ¿qué?

SÓCRATES. Que poseer suelta una de sus obras no resulta cosa de gran valor, cual esclavo fugitivo, pues no se queda. Empero, atada, vale mucho más; que son obras grandemente bellas. ¿Respecto de qué, pues, digo esto? Respecto de las opiniones verdaderas. Porque las opiniones verdaderas son, durante el tiempo que en nosotros permanezcan, posesión
98 bella y causas de todo bien; mas no les gusta permanecer, sino vuélanse del alma del hombre, de manera que no resultan de gran valor, a no ser que se las ate con razonamiento causal. Tal es, compañero Menón, la reminiscencia, como en lo anterior convinimos. Empero una vez atadas, resultan, primero ciencias; después, permanentes. Esto es por lo que ciencia es de mayor valor que opinión recta; y ciencia difiere, por encadenada, de opinión recta.

MENÓN. Sí, por Júpiter, Sócrates, a algo así se parece.

b SÓCRATES. Además hablo no como quien sabe, sino como quien conjetura. Pero que son algo diverso ciencia y opinión recta, no me parece tenga mucho de conjetura. Pocas cosas afirmaría saber; mas, *si* afirmara saber algo, pondría a esto entre las que sé.

MENÓN. Y lo dices correctamente, Sócrates.

SÓCRATES. Pues bien: ¿mas no está correctamente dicho el

que la opinión correcta, guía de la obra propia de cada actividad, en nada es menos eficiente que la ciencia?

MENÓN. También en esto me parece dices verdad.

c SÓCRATES. Luego la opinión correcta en nada será, para las acciones, menos útil que la ciencia; ni el varón, tenedor de opinión recta, que el de ciencia.

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Además de que convinimos en que varón bueno es útil.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Así que, según esto, tales varones serían, en caso de haberlos, buenos y útiles a las Ciudades no sólo por la ciencia, sino también por la opinión recta; mas de estas dos cosas —ciencia y opinión recta— ninguna de ellas es innata en los hombres, por ser adquisibles; o ¿te parece que d a alguna de ellas la tienen por naturaleza?

MENÓN. A mí, no.

SÓCRATES. *Si*, pues, no por naturaleza, tampoco los buenos lo serían por naturaleza.

MENÓN. Ciertamente que no.

SÓCRATES. Ya que no por naturaleza, consideremos a continuación *si* es enseñable.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿No nos pareció ser enseñable la virtud, *si* es sapiencia?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Y que *si* es enseñable, sería sapiencia?

MENÓN. Ciertamente.

e SÓCRATES. ¿Y que, *si* hubiera maestros, sería enseñable; mas *si* no, no sería enseñable?

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. ¿Mas no convinimos en que no hay maestros de ella?

MENÓN. También es así.

SÓCRATES. ¿Luego hemos convenido en que ni es enseñable ni es sapiencia?

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Mas convenimos en que es un bien?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Y en que es útil y bueno lo que guía rectamente?

MENÓN. Absolutamente.

99. SÓCRATES. ¿Y en que guiar rectamente lo hacen tan sólo esas dos cosas: opinión recta y ciencia; teniendo las cuales el hombre se guía rectamente?, ya que lo que adviene por azar no viene guiado por el hombre. Mas de lo que el hombre es guía hacia lo recto, lo es por estas dos cosas: opinión recta y ciencia.

MENÓN. Así me parece.

SÓCRATES. ¿Y pues la virtud no es enseñable, tampoco resulta ya ser ciencia?

MENÓN. Parece que no.

b SÓCRATES. Así que, de ese par de cosas buenas y útiles, una de ellas ha quedado eliminada; y la ciencia no sería guía en la práctica política.

MENÓN. Me parece que no.

SÓCRATES. Así que no por una cierta sabiduría ni por ser sabios guiaban a las Ciudades tanto los varones que rodeaban a Temístocles como los que Anyto precisamente acaba de nombrar. Por eso no son capaces de hacer a los otros lo que ellos son: porque no son tales por ciencia.

MENÓN. Parece, Sócrates, que las cosas son tal cual las dices.

SÓCRATES. *Si,* pues, no por ciencia; no queda sino que lo sean por opinión buena, de la que los varones políticos se c sirven al guiar las ciudades, y en nada se distinguen, en cuanto a sapiencia, de los oráculos y adivinos, porque también éstos dicen cosas verdaderas, y aun muchas; mas nada saben de lo que dicen.

MENÓN. Me temo que sea así.

SÓCRATES. ¿Merecerán, pues, Menón, llamarse varones "divinos" quienes, careciendo de inteligencia, guíen rectamente muchas, y aun grandes, de sus acciones y palabras?

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. Según esto, llamaríamos "divinos" también a

los que acabamos de mencionar: oráculos, adivinos y a todos los poetas; y no menos que a ellos, de los políticos afirmaríamos que son divinos y están inspirados, insuflados y posesos de dios cuando, mediante la palabra, hacen rectamente muchas y grandes cosas, sin saber nada de lo que dicen.

d

MENÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. Y las mujeres, Menón, llaman "divinos" aun a los varones buenos; y los lacedemonios, al encomiar a uno de "varón bueno", dicen: "es varón divino".

e MENÓN. Y parece, Sócrates, que hablan rectamente. Aunque tal vez se irrite Anyto contigo por decir eso.

SÓCRATES. A mí, me trae sin cuidado. Con él, Menón, dialogaremos otra vez. Pero *si* nosotros hemos, a lo largo de nuestro razonamiento, investigado y hablado bellamente, la virtud no sería ni algo innato ni enseñable; advendría, en quienes adviniera, por gracia divina, sin inteligencia, a no ser que hubiera algún político tal que fuera capaz hasta de hacer político a otro. Pero *si* lo hubiera, casi casi se diría de él ser tal, entre los vivos, cual cuenta Homero lo era, entre los muertos, Tiresias, al decir:

100

únicamente él de entre los del Hades comprende; las sombras, vuelan.

Lo mismo también aquí, sería el tal, respecto de la virtud, cual realidad verdadera respecto de sombras.

b MENÓN. Me parece bellísimamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES. Según este razonamiento, Menón, parécenos que la virtud adviene, en quienes les viene, por gracia divina. Mas llegaremos a saber claramente acerca de esto cuando, previamente a preguntar de qué manera la virtud adviene a los hombres, emprendamos, primero, investigar esto precisamente en cuanto tal "qué es" Virtud. Para mí, es hora de ir a otra parte; pero tú, persuadido como estás en este punto, persuade precisamente a este tu huésped: a Anyto; que, *si* lo persuadieres, en algo favorecerás también a los atenienses.

NOTAS AL MENON

72 b.

"esencia: qué es", —περὶ τῆς οὐσίας ὅ τι ποτ' ἐστίν. (Cl. I.2). Las preguntas, o cuestiones, "qué es" (una cosa) y la "esencia" de ella están conexas, o son la misma: "qué es" pregunta, exige, por respuesta señalar lo que una cosa tiene de peculio, de propiedad privada inalienable —*su* "riqueza"—, por contraposición con lo que posee solamente de hecho, por accidente, cual secundario y perdible. El término οὐσία (esencia) había pasado ya a ser técnico, —de técnica filosófica, aunque, a veces, designe aún riqueza material: hombre de gran οὐσία: grandemente rico. Es, pues, οὐσία palabra "acorde" (Cl. I.2).

Preguntar por "qué es" una cosa o por su "esencia" es preguntar por lo que ella es "en cuanto" ella (ᾗ): una abeja en cuanto Abeja; una virtud en cuanto Virtud. La frase (o palabra adverbial) "en cuanto" (ᾗ) es técnica o especializada para filosofar eidéticamente.

"En cuanto" es indicador de compromiso (o grado) ontológico (Cl. IV. 1, 2, 3). En especial es indicador de "identidad" (ταὐτόν). Por tal identidad y realidad propia es posible "mirar": "fijar la mirada en algo" (ἀποβλέπειν), y fijándola responder "bellamente" (καλῶς) al interrogador que insista en que le diga "qué se da el caso de estar siendo" (Virtud, por ejemplo) (72 c) (Cf. Cl. IV.3).

72 e.

Para el significado de εἶδος véase Cl. III.1.

Las mayúsculas de Virtud, Temperancia, Justicia ... indican su tratamiento cual eidos, cual algo original, simple, idéntico, único, en sí mismo, —por contraposición a su tratamiento adverbial o adjetivo de "virtuosamente, virtuoso", "justicieramente, justo..." (δικαίως, σωφρόνως) que implica su estado en otros, su alienación; estado no propio de "esencia", sino de "accidente", de estar algo apropiado por otro.

Sócrates intenta, porfiadamente, colocar a Menón, General, a tal nivel.

73 c.

Si hay algo así cual eidos —de Abeja, Justicia ... Hombre— los que se dé el caso (τυχόντες, Τύχη Cl. I.6) de ser abejas, justos ... hombres... lo serán de "igual manera" (τῷ αὐτῷ τρόπῳ). Todas las abejas son iguales ante (o respecto de) Abeja ... Unidad de "esencia" en multitud de casos garantizada por la realidad peculiar de eidos.

E inversamente: igualdad (en algo) de una multitud remite a un eidos.

74 d.

"se da el caso" (τυγχάνει ὄντα), o es un caso o casualidad (τύχη) el

que respecto de Abejas, Color, Justicia, Virtud, Hombre ... haya muchos (abejas, colores ... hombres). "Abeja" es "única"; "abejas" es un plural, indefinido y variable en número ..., cuyas vicisitudes no alcanzan a eidos, — Abeja, Virtud...

La frase "se da el caso de ser" entra en el vocabulario propio de las relaciones entre eidos y sus correspondientes participantes, encarnaciones o casos.

El "hecho" de la unidad de nombre, aplicado a una pluralidad, y el "hecho" de que la pluralidad no destruya la unidad de nombre (ὄνομα), sino *el* nombre de-nomine (ὀνομάζειν), al plural, sin pluri'ficarse en peculiar al nombre de un eidos.

Nombrar, denominar así, es función eidética.

75 d.

"Más dialéctico" (διαλεκτικώτερον) es responder no solamente la verdad, sino hacerlo además mediante lo que el interrogado confiese saber. El logos (Cl. I.1) ha de ir pasando (διά) de uno a otro: dialogar es intercambio de razones, pensamientos, mediante preguntas y respuestas, de modo el interrogador haga que el interrogado saque, por sí mismo, la respuesta mediante lo que de antemano el interrogado nota que sabe. Esto es hacer que el interrogado se haga a sí mismo sabio, *tan* sabio *como* el interrogador que sepa, de antemano, la respuesta verdadera. Si no la sabe, el intercambio de papeles hará que ambos resulten haber*se hecho sabios a sí mismos* mediante *el otro*. La actuación de un intermediario (διά) es imprescindible; mas el proceso lo supera y elimina, pues el final es ser*se* cada uno sabio.

76 e.

"teatral"; literalmente "trágica" (τραγική), con la solemnidad venerable y pública de una "tragedia". La respuesta-definición de "figura" se queda, por puramente geométrica, en nivel inferior de aprecio. (ἀρέσκει).

77 b.

Paradigma (παρὰ-δεῖγμα, δεῖξις) es (1) caso o ejemplo "ejemplar" que permite concluir: si esto se hace según el paradigma, lo hecho es bueno o está bien hecho. (2) Además el paradigma presenta algo y dice que es "norma" para otros. Es "dechado" que dicta; y no, modelo según el cual se hace o no hace algo. "Dechado" ejerce dictadura; "modelo" no es "dechado".

Se distingue, pues, paradigma de ἀπό-δειξις que es mostración (δεῖξις) que parte (ἀπὸ) de principios o premisas (aceptadas por verdaderas); y de ἐπί-δειξις, que es mostración ostentosa, exhibición, que ni dicta (normas) ni demuestra o prueba nada, —cual la que hacían, de ordinario, los sofistas, por oficio.

Mostración (δεῖξις) puede ser (1) demostración (ἀπό-δειξις), (2) exhibición (ἐπί-δειξις) o mostración ostentosa; (3) mostración de una "muestra" o dechado. (1.3) hacen posibles, y legítimas, "pruebas"; lo probado con (1) es verdadero; lo aprobado (con 3) es bueno.

Sócrates propone a Menón cual "paradigma" la definición de Color, según la cual juzgar por buenas o no otras definiciones, como la de Virtud.

77 b.

Tal vez sea Simónides de Ceos (55 b-467 a.C.) el poeta aludido.

77 b, c, d.

Sócrates hace notar a Menón la posición privilegiada de lo Bueno. Lo Bueno es apetecido, y quiere uno hacerse con ello (γίγνεσται αὐτῷ), porque es "bueno". Lo Malo es apetitoso y quiere uno (o algunos) hacerse con ello, porque lo cree "bueno". Luego todo "lo bueno y lo malo" se apetece, y se quiere tenerlo, — por mor de lo Bueno.

No es posible querer lo Malo, sabiendo que es malo.

Es posible querer lo Malo, ignorando que es malo. Ambas actitudes —correlativas— son bien griegas, de los tiempos de Sócrates. Querer lo malo, sabiendo que es malo y por ser malo fuera la definición de "malicia", —para la cual no existe palabra en griego.

Querer lo malo, hacer lo malo, ignorando que es malo es ser simplemente malo y obrar mal, y hacer "males". De los que se paga las consecuencias.

El griego —algunos griegos en algunos casos, muchos o pocos— eran, y fueron, malos y aun malvados; mas no, maliciosos; ni hicieron "maldades".

Por ser malos padecen de males y llegan a ese mal (estado) que se llama "desgraciado y malaventurado": desear lo malo y poseerlo; deseár*se*lo y proporcionár*se*lo.

Como, en definitivo resultado, todo lo que se apetece y se tiene se lo apetece y tiene por ser bueno, la Virtud consistiría (1) en "poder" (δύναμις) procurarse para sí (πορίζεσθαι) lo bueno. (2) Mas lo bueno es un plural: bienes, —salud, riqueza, oro ... (3) La virtud se definiría por "poder" adquirir todo eso —oro, plata ... salud ...— ¿por igual (ὁμοίως), sin reparar en el modo —¿justa, piadosa ... injusta, impíamente?

Se ha definido Virtud por virtudes, —introducidas cual adverbios, cual "tono" de acciones adquisitivas. Adquirir —y poseer— "justa, piadosamente..." los bienes.

79.

La cuestión ha vuelto al punto mismo de partida: definir Virtud por virtudes.

79 e.

"¿no es virtud?", —lo es negativamente. Mas esto contradice a la (propuesta) definición de Virtud. La Virtud proporciona bienes; mas una virtud negativa nada proporciona. La frase "καὶ αὕτη ἐστίν ἡ ἀπορία", admite, al menos, dos sentidos: (1) y en esto precisamente se halla la dificultad, tal es precisamente la "dificultad"; (2) y esta (virtud negativa) nada "proporciona" (ἀπορία, πορίζειν). Dos sentidos de ἀπορία: dificultad (sin salida ἀ, πόρος) y no proporcionadora (ἀ, πορίζειν).

81 d.

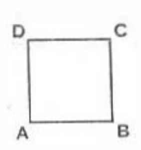
"homogénea" (συγγενοῦς); literalmente con-género: del mismo género o genealogía común. Por tal comunidad de origen y constitución vale el argumento: de uno a muchos, a todos. Habiéndolo aprendido todo en la vida anterior, al venir a ésta (que es del mismo género que aquélla), de *un* recuerdo (ἓν μόνον) puede hallar, por sí, *todo* lo demás (τἆλλα πάντα).

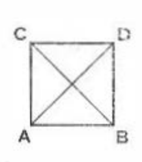
Paso de uno a todos, cuando cada uno —por tanto, todos— es un cualquiera.

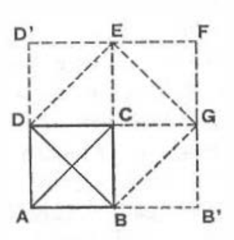
82, d - 83.

Sócrates está trazando las figuras o líneas de que habla: "este tal", "éste" espacio (χωρίον), —región o regioncita (χωρίον, χώρα). Traza figuras pequeñas, bien visibles y señalables. Nada de abstracto o general.

Los pasos del dibujo, y preguntas y respuestas correspondientes se pueden seguir sirviéndose de la representación simbólica:







AB = BC = DC = DA (1 pie) (1 p · 1 p) = 1 p² AD = CB AB' FD' = 4 p² = 4 ABCD

Se pedía un cuadrado doble, nada más. ¿En cuánto hay que prolongar AB, DA?

La respuesta (y su demostración) es que el cuadrado inscrito BDEG es justamente el área pedida, y que su lado tiene la longitud requerida para dar "espacio doble" del ABCD. Sócrates procede por dos métodos.

Primero: (1) Sócrates comienza por encaminar sutilmente la respuesta

adecuada por el método o pasos de convergencia: de llegar a la longitud debida (1) por aproximarse a ella reduciendo gradualmente la diferencia entre longitudes mayores y menores. Demasiado grande-demasiado pequeño: G, P: un poco más pequeño que G(G' < G). Un P' un poco más grande que P (P' > P); y así progresivamente.

$$G, G', G'' \ldots < 1 < \ldots P'', P', P.$$

"La línea-lado del espacio de ocho pies ha de ser mayor que la de dos pies, pero menor que la de cuatro pies" (83 d). "Trata" (tantea, πείρω) de decir "cuánto" (πηλίκην).

$2^2 < 1' < 4^2$.

Convergencia.

(2) Para el caso de cuadrado de un pie de lado (1), el lado exacto para dar un cuadrado de doble área tiene el valor $\sqrt{2}$ —el ἄλογος, clásico ya: $2 > \sqrt{2} > 1$, etc. Pero $\sqrt{2} \cdot \sqrt{2} = 2$.

$$\sqrt{2} \text{ pies} \cdot \sqrt{2} \text{ pies} = 2 \text{ pies}^2.$$

El lado de tal cuadrado doble del cuadrado unidad es "irracional"; mas el cuadrado correspondiente es racional (2). El griego ha llegado a lo racional (cuenta-y-razón, λόγος. Cl. I. 1).

Dada la ir-racionalidad (ἄ-λογος) de la diagonal del cuadrado unidad —el griego no hablaba con esa palabra de "$\sqrt{2}$"—, irracionalidad notada en este mundo, ¿es posible que el alma —del criadito o de Sócrates— la aprendiera en el Otro Mundo?, —un Mundo de "orden ornamentado" (κόσμος); mundo de eidos, lo máximo y propiamente racional?

La diagonal del cuadrado unidad era perfectamente visible, sensible; línea definida por dos puntos. Mas al intentar el griego decirla en palabras y propiedades de números enteros —lo modélicamente racional— no acababa nunca de decirlo (ἄ-λογος): de entenderlo.

Tal vez por esto Sócrates no continúa por tal camino. No podía hacer recordar lo que no era recordable por no ser racional.

84 d, e - 85 a, b.

Segundo: Sócrates emplea el método de trazar diagonales, recortar triángulos... La figura AB' FD' permite, visiblemente, tal recuento, sin hacer la cuenta (λόγος) del valor de ninguna diagonal, lo que sería calcular, decir en números. Por la longitud en pies del lado del cuadrado doble (otro número) que el cuadrado-unidad se preguntaba, —a esto no se ha respondido,— ni el criadito, ni Sócrates.

86 e - 87 a.

Para la interpretación (verosímil) de este pasaje, véase Argumento, parte

segunda. Empléase la palabra "área" en vez de la de "espacio", vagamente entendido, para acercarse a la significación más exacta que dan a la palabra "espacio", aquí, los geómetras, —no un criadito, o hablando para él.

89 d, e.

Aplicación del argumento por inversión (τοὐναντίον). Si A, luego B; luego si no B, no A, (p ⊃ q) ⊃ ($\bar{q}$ ⊃ $\bar{p}$), en lenguaje nuestro. La validez de tal clase de argumentación la acepta Menón, sin más: "Así es".

95 d, e-96.

Teognis (c. 570-490 a.C.), de Megara. I.33-36; 434-438.

98 a.

"atar con razonamiento causal", δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. ¿Razonamiento que indique la causa, o razonamiento que cause convencimiento, "ate" el juicio y la conducta? Razonamiento causal ata y produce (o es) ciencia.

100 a.

Homero, *Odisea* X. 491.

INDICE

Pág.

IMPRESO DURANTE ABRIL DE 1980
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA